وجيه قانصو

الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ

دراسة في مراحل التكوين الأولى





الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ



وجيه قانصو

الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ

دراسة في مراحل التكوين الأولى

دار الفارابي

الكتاب: الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ
المؤلف: وجيه قانصو
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: ٣٠١٤٦١(٠١) - فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)
ص.ب: ١١/٣١٨١ - الرمز البريدي: ٢١٣٠ ١١٠٧
www.dar-alfarabi.com
e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: تشرين الأول ٢٠١٦

ISBN: 978-614-432-659-6

المحتويات



مقدمة

يهدف هذا الكتاب إلى تعرُّفِ ظاهرة التشيع في حضورها وظهورها التاريخي، لا الوقوف على سرها المضمر أو النيّات الخفية التي تقف وراءها، في محاولة لتفسيرها وفهمها لا لتقريظها أو إسقاطها. فهنالك وراء ما تحمله من ادعاءات واتهامات وتفاعلات معاصرة، جنينية تاريخية لها، وسياقات لنشوئها ونموها واستقرارها.

فالتشيع ليس أمراً طارئاً على تاريخ المسلمين، وغريباً عن علاقاتهم الاجتماعية، وتفاعلاتهم الفكرية والثقافية الداخلية. أي هو ليس ذي أصل أجنبي أو عدائي، روج له المعادون للدين بلباس إسلامي، لغرض اختراق الإسلام وتقويضه من الداخل بأفكار ومعتقدات وقيم ليست منه.

وليس التشيع أيضاً سراً خاصاً اعتقدته جماعة من المسلمين، وتناقلته عبر أجيالها المتعاقبة بتقية متقنة وتكتم شديد. أي هو ليس مجموعة معتقدات ظهرت دفعة واحدة منذ أول أمرها: مترابطة في بنائها، جلية في معانيها، متماسكة في منطقها، مكتملة في معتقدها، واضحة في شروط الانتماء إليها. ما ينفي أن يكون التشيع حقيقة منجزة ملقاة علينا من خارج التاريخ أو متعالية على تحولاته ومتغيراته، وبمنأى عن محدودية أحداثه وعشوائيتها، فوضويتها وانتظامها، زيفها وأصالتها. وينفي أيضاً أن يكون حالة دينية أو ظاهرة اجتماعية حافظت بنحو منفصل على هيئتها الثابتة من دون تغيير أو تعديل أو تبديل، ومنعزلة عن

النشاطات الفكرية والتفاعلات السياسية والتضامنات الاجتماعية التي حصلت في مجرى الحياة الإسلامية وامتدادها الزمني[1].

كان التشيع، ولا يزال من التاريخ وفي التاريخ، ويستمر ويتحول به، راكم تصوراته وابتكر مفاهيمه وظهرت جماعاته وبنى عصبيته، داخل سياق زمني وفضاء اجتماعي وأحداث سياسية في المجال الإسلامي، التي حددت جميعها التشيع وتحدد بها، ولَّدها وتولدت منه. فكان في تمظهراته المتنوعة، جزءاً عضوياً من المجال الإسلامي العام لا حقيقة علوية خارجه، ولا يُدرك أو يُفهم أو يسرد إلا داخله ومن مادة أحداثه.

كان التشيع ولا يزال إحدى أبرز معضلات الإسلام الشائكة المتخمة بالأسئلة الحرجة والمهملة من الجميع، ومعقد أزماته المستمرة التي نتغافل عن أصلها ونهرب من التفكر في ظروف نشأتها، بل نتعمد تناسيها، أي نتغافل عن سؤال: ما هو ولماذا وكيف؟ وينخرط الكثير من المعاصرين في جدل الأحقية الذي يمارس نرجسية ذاتية ويحصر تفسير الأزمات بمحاكمة النيات والسرائر بالخبث والزيغ والردة. ظل التشيع داخل المجال الإسلامي منبع إشكال وارتباك يشوش صفاء روايات النجاة، ويخدش ادعاءات السيادة الدينية التي تدعيها كل المذاهب الإسلامية، والتي لم تتوقف يوماً عن ممارسة الحذف والانتقاء، التعالي والتعمية، الإظهار والإخفاء، الإملاء والإقناع، الإكراه والإغراء، في مسعى منها لتقزيم التاريخ الفعلي بل إلغائه لمصلحة تاريخٍ قدسيٍ متخيلٍ ووازٍ.

---

(١) لا يزال فهم التشيع محاصراً بفرضيتين متناقضتين في المضمون ومتفقتين في المنهج، وهما الفرضيتان السائدتان في مجال الوعي الإسلامي. حيث تفترض الأولى التشيع حدثاً طارئاً في التاريخ الإسلامي، وأنه جاء بفعل تدبير كيدي من أعداء الإسلام، مخرجة بالتالي كامل تشكلاته وتفاعلاته من السياق المجتمعي والتاريخي للإسلام. في حين تفترض الثانية، التشيع أمراً إلهيا خالصاً وخارجاً عن اختيار وتفاعلات المسلمين، ما يجعله شأناً متعالياً على مجريات المجتمع والتاريخ. وأنت ترى أن الفرضيتين، المعادية والمؤيدة، تخرجان التشيع عن مجراه التاريخي. فالأولى تحذفه من التاريخ والثانية تتعالى به عليه، طامستان بذلك تحولاته وتقلباته، نجاحاته وإخفاقاته، تمركزه وتشظيه، توحده وانقساماته، ليطلق كل من أصحاب الفرضيتين، على نفسه وعلى غيره، أحكاماً كلية وشاملة وثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال.

بهذا، ليس التشيع طريق نجاة أو ضلال، خلاص أو هلاك، موضع تقريظ أو إدانة، بل هو ظاهرة موضوعية كانت حصيلة تفاعلات وتحولات، اصطفافات وصراعات، مآس وانتكاسات، آليات حكم واستراتيجيات معارضة، تمثلات غيب ورؤى وحي، سباق مشروعية وطرق خلاص، أفرزت جميعها أشكالاً تضامنية وعصبيات اجتماعية وبنى عقائدية وأطراً خلاصية، تنوعت بحسب التموضعات السياسية والتراتبيات الاجتماعية، وفرضت توزيعاً خاصاً للموارد وتبايناً في المواقع وتنوعاً في الأدوار، وتعددية متنافسة بشدة حول مسائل الحق والضلال، الهداية والغواية، الحقيقي والزائف.

بحثنا لا يؤرخ للظاهرة الشيعية، ولا يهدف إلى إثبات حدث مقابل حدث آخر، لكنه ينصبُّ على سؤال: لماذا حدثت الظاهرة الشيعية وكيف تطورت في مجرى التاريخ. أي سنتعقب ظهورها وننظر في عموميتها وكليتها ونتقصى منطقها ومقترحها الفكري والديني داخل المجتمع ومراحل تحولاتها الكبرى. فلا يحسم تصوِّرها روايةً بعينها أو خبراً بعينه، بل نقف على مشهد التشيع وراء الأحداث الجزئية، ونتعرف إلى بناه وحقيقته الجامعة والمحركة لجملة أحداث وعصبيات والمنتجة لخطاب تعبئة ومنطق إنتاج للوعي أو للمعرفة. هي ظاهرة لم تتخذ شكلا موحداً في التاريخ، ولم تحصل بفعل تآمر خارجي، ولا بفعل عناية إلهية مباشرة، بل ظهرت من رحم الواقع، واستعارت منه مكوناتها الاجتماعية والثقافية وخطابها وتضامناتها. هي مشهد داخلي نابع من صميم الواقع الإسلامي، ويندرج ضمن التفاعلات التاريخية التي حصلت في المجال الإسلامي، بحيث لو حذفت وأقصيت وقائعها أو جرى محوها، فإن أصل الذاكرة الإسلامية يتعرض للتزييف والتشويه والتلاعب.

إنّ تباعد وربما تناقض مقولات التشيع المتعددة وأطره الاجتماعية المتنوعة مع مضمون وتكوين المذاهب الأخرى، بخاصة أهل السنة والجماعة، لا يلغي حقيقة أنها جميعاً نتاج ساحة حضارية وسياق تاريخي مشتركين، وتقف على أرضية تنافس ذات حقل اجتماعي ومعالم جغرافية وتوقيت تاريخي وزمن انتربولوجي وذهنية متوسطية جامعة. هذا فضلاً عن أن تداولها جميعاً لأسس مشروعية ومرجعيات معنى (في إنتاجه وفهمه وتأويله) ومنطق محاجّة وتمثلات حقيقة وقواعد أمر وإلزام وولاء واحدة، يجعل الجميع، رغم

التناقض الظاهر بينها، تنوعات داخل البيئة الدينية والخصائص الحضارية نفسها، تتوزع سماتها الفكرية وتوجهاتها الخلاصية، وتفرز تجليات وتنويعات داخلية تبعاً لاختلاف المواقع والوضعيات الاجتماعية والسياسية التي فرضت على كل طرف[1].

لا نقصد هنا طمس الاختلاف بين المذاهب والملل لمصلحة إظهار الأصل الواحد والمشترك الجامع، بل نريد تحديد موضوع البحث بالكشف عن مجاله الأوسع الذي وفر سياقاً تاريخياً ومجالاً ثقافياً وإطار دينياً لنشوئه وتتطوره. فتعرف المجال الأوسع يوفر لنا المادة الأساسية التي اتخذت داخل التكوين الشيعي صورة خاصة ودلالة متميزة. كما أن علاقته بالمكوّنات المجاورة والمتداخلة معها، رغم التنابذ والتنافر الشديد مع أكثرها، هي علاقة تحديد متبادل، إذ إن التنافس بين التيارات والاتجاهات على المشروعية نفسها، مشروعية الحق والسيادة، تستدعي إظهار الذات، لا بما تقتضيه طبيعة الأمور ومنطقها، بل بما يميز الذات من الآخر، وبما يقصيه وينفيه[2]. فتكون عملية إثبات الذات استخراجها من الآخر واكتشافها فيه، ورسم سماتها فوق صورته الأصلية بعد أن تجري عليها كل ممارسات التشريح والتقطيع.

فكما أن فهم الظاهرة المنبثقة من المجتمع، التي تتخذ هيئة تضامن وولاء خاصة وخطوط تمايز فكرية ومسلكية جلية بين ما هو داخلها وما هو خارجها، يستدعي عزلها عن غيرها لتعرُّفِ بناها الداخلية ومنطق إنتاجها للمعنى ومسبقاتها ومفترضاتها الجوهرية، فإن فهمها أيضاً يستدعي في الوقت نفسه الوقوف على المجال الأوسع الذي استمدت منه

---

(١) تختلف الجماعات في حساسيتها وخطابها الديني بحسب مواقعها. حيث إن مشكلة المعنى تتغير بتغير شروط الحياة. وقد أكد ماكس فيبر ترابطاً بين المواقع الاجتماعية والرؤى الدينية للعالم. راجع: Max Weber, The Sociology of Religion, Boston Beacon Press, 1960, pp. 95-96..

(٢) الهويات الاجتماعية علائقية، فالناس تعرِّفُ عن نفسها وفق علاقتها مع غيرها، لأن الهوية لا معنى لها من دون الآخر. يقول جورج ميد (Gerge Mead) في كتابه، العقل والذات والمجتمع: «إن الهويات الاجتماعية هي نتاج التوافق والتناقض والتسوية مع الآخرين». راجع: Mead, George. H. (1934). Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: University of Chicago Press. pp. 37-38.

وجودها وأرضية حراكها في نشوئها وتحولها وخطابها. وإلا بقيت ظاهرة معلقة في الهواء مفرغة من بشريتها وزمانيتها، وسراً خفياً مقفلاً يسير بصمت في العتمة وراء التاريخ المعطى والظواهر الملموسة، وتمثلات مطلقة لا تفسير لها سوى أنها وجدت على صورة واحدة مرة واحدة وإلى الأبد. البحث في التشيع، ليس بحثاً حول مجموعة بشرية خاصة، كونت عقائدها في لحظة تاريخية معينة، واستمرت عليه لبناء كيانيتها التاريخية والاجتماعية، بل هو بحث في التاريخ الإسلامي نفسه، وبحث في العقل الإسلامي الذي أتخذ في كل مرحلة سياسية حاسمة منطلقات مشروعية جديدة وممارسات سلطة، أنتجت جميعها فرقاً وقوى متعددة، تنوعت في مقترحاتها حول القداسة والحقيقة والتاريخ، رغم وقوفها جميعاً على أرض واحدة.

لذلك لا يمكن فصل موضوع دراستنا في نشوئه وتشكله وأنظومته الداخلية، عن السيرورات الاجتماعية والمستجدات العلمية والمتغيرات السياسية التي كانت تحصل في مجرى التاريخ الإسلامي. فبحثنا لا يحاول استخلاص جوهر التشيع الجامع من وراء تمظهراته وانوجاداته المختلفة في التاريخ، بقدر ما يطمح إلى استجلاء وإظهار مختلف صور حضور هذه الظاهرة في التاريخ، سواء في تشكلاتها الاجتماعية وعصبويتها المذهبية وصورها العقلية والشرعية، أي إظهاره في تعدديته لا في أحاديته المصطنعة.

أما الإيحاء الذي جهد كثير من مصنفي الشيعة تأكيده، بأن الفكرة الشيعية منذ بداياتها وحتى زماننا الراهن، هي واحدة وثابتة، وأن صورها الاجتماعية وتمظهراتها التاريخية ليست سوى عوارض تعرض أصل التشيع وجوهره؛ بمعنى استقلال مفهوم التشيع ومبادئه عن مظاهره التاريخية والاجتماعية المتحركة. فإنه ينزع إلى التعالي بمفهوم التشيع، وإلى إهمال مظاهره وأطواره التاريخية، التي هي ليست مجرد تمظهر عارض للتشيع، بقدر ما هو مُكوِّن لحقيقتها وكيانيتها.

إذاً نحن أمام ظاهرة تاريخية، لا تقتصر على حدث تأسيسي حصري، بل ظهرت ونمت واتخذت هيئة اجتماعية ذات طبيعة مؤسساتية مستقرة نسبياً، في سياق تشكل بطيء لأحداث متعاقبة وتحولات متراكمة وجملة خيارات حرة وإكراهية معاً، ضمِن لها حضوراً مستمراً

ووفر لها خاصية متميزة، لا يمكن تفسيرها أو فهمها بحدث خاص أو واقعة مقتطعة مما قبلها ومما بعدها، مثلما يفعل الكثيرون[١]، لأن في ذلك اقتطاعاً لظاهرة التشيع نفسها، وإظهار الجزء بصورة الكل أو المرحلي بصورته النهائية والمتحول بصورة الثابت والمستقر. هذا يستدعي تقصي الامتداد الزمني لظاهرة التشيع الإمامي منذ لحظات نشوئها، بل واللحظات التي سبقت نشوءها وهي تعود إلى الدعوة المحمدية نفسها، وصولاً إلى لحظة اكتمال تشكلها الداخلي والخارجي واتخاذها بنية عقدية محددة ومنطق انتظام داخلي وقواعد مسلكية وممارسات طقوسية نهائية، وهي فترة التأسيس البغدادي التي امتدت ابتداءًا من منتصف القرن الرابع وحتى منتصف القرن الخامس الهجريين[٢].

الذي يهمنا هو دراسة ظاهرة التشيع في تشكلاته الجنينية ومساراته التراكمية وتمظهراته

---

(١) مثل القول بأن دعوة ابن سبأ هي أصل التشيع، أو إن التشيع سليل الثقافة الهرمسية، وهو قول درجت عليه أكثر الأدبيات السنية التقليدية والحديثة. يقول أحمد أمين مثلاً: «والحق إن التشيع كان مأوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام لعداوة أو حقد ومن يريد إدخال تعاليم آبائه من يهودية ونصرانية وزردشتية وهندية..» أو تفسير التشيع بأنه نتاج التداعيات التي أعقبت مقتل الحسين بن علي انطلاقاً من شعارات جديدة أطلقها المختار الثقفي، أو اعتباره وحياً إلهياً بلَّغه جبريل إلى النبي وبلغه النبي إلى الأمة. راجع: أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٧٥، ص. ٢٧٥-٢٧٧. وراجع أيضاً محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص. ٢١٣-٢١٥. وراجع أيضاً: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩١، ص. ١٩٧-٢١٠.

(٢) اعتبار الفترة البغدادية مرحلة التأسيس النهائية، لا يعني توقف النتاج الشيعي الإمامي واستمراره في الدفاع عن عقائده وقناعاته ومواقفه والتوسع في استدلالاته الفقهية وضبط نصه الروائي بل ابتكار مقولات أصولية جديدة، وإصدار تأويلات وفهم خاصين للتاريخ والنص القرآني. إلا أنها جميعاً توسعات وزيادات وتراكمات من داخل براديغما واحدة اتضحت معالمها واكتملت أصولها ومقترحاتها التأسيسية في النصف الأول من القرن الخامس الهجري. فكانت جميع النتاجات اللاحقة بمثابة تنقيح أو توسع أو تفريع وحتى تعديل وإعادة إنتاج لأصول ومسلمات وثوابت سابقة كانت بمثابة الأرضية التي تقف عليها كل النتاجات اللاحقة وتستمد من فرضياتها وثوابتها مشروعيتَها وصلاحيتَها. التوسع في المحاججات العقائدية والتفريع في المطالب الفقهية والنضج اللاحق في فهم النص، لم يخرج المذهب عن المحاجّات المعرفية والمنطلقات الأولى التي اتخذت في الفترة البغدادية شكلاً محدداً ومنضبطاً وشبه نهائي.

المجتمعية واستراتيجياته السياسية، والتي مهدت جميعها لوصول التشيع إلى هيئة اجتماعية مستقرة ومنظومة دينية وتأسيسات عقلية مكتملة المباني، يصح معها الإشارة إليها ككيان ذي نظام علائقي جاذب ورابط عقيدي وسلوكي جامع[1].

ومثلما أن التشيع الإمامي يتمحور حول الحقيقة الدينية ويستمد منها مسوغ وجوده وكذلك دوافعه وطاقة صبره وثباته وكفاحه، فإن هذه الحقيقة لا تنوجد من دون شيعة ومن دون إطار اجتماعي واضح ومحدد يرسم قواعد الانتماء إليه والولاء في داخله، ومن دون تمثلات عقلية مشتركة ونقطة ارتكاز محورية تقوم عليها العصبية والحقيقة الشيعيتان، ومن دون جهات داخلية فيه تملك حق التفسير والتأويل القويمين وصلاحية إدارة شؤونه والنطق باسمه.

أي ليس ثمة تشيع من دون شيعة ذات انتظام داخلي، ولا وجود لفرقة واحدة شيعية واحدة، ثبتت منذ نشأتها على هيئة اجتماعية واحدة وقوانين إيمان ثابتة، بل كانت باستمرار خاضعة لأزمات خارجية ومحل تشققات وتصدعات داخلية، فرض عليها عند كل منعطف إعادة بناء الجماعة على لحمة جديدة، بل فرض إعادة صوغ المعتقد الشيعي نفسه بما يتلاءم والظرف المستجد والطارئ والأطر العلمية والمعرفية التي يحتك بها. وهو ما سيظهر معنا في فصول الكتاب المتلاحقة.

التشيع إذاً ليس فكرة حقة ثابتة، اتخذت لنفسها أشكالاً تاريخية متعددة، وصوراً اجتماعية متقلبة، وأدوات فهم وتواصل متنوعة، ما يحوله -أي التشيع- من جديد إلى الميتاريخي والمتعالي، الذي يظهر في التاريخ من دون أن يتأثر به، ويستقر في المجتمع من دون أن يتحدد به. بل هو منذ بدايته نتاج أحداث متعاقبة بعد النبي، فرض إيقاعها، السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ظهور جماعة خاصة ذات موقف محدد من مجريات

---

(١) أسس دوركايم منهجه الاجتماعي بالتعامل مع الظواهر الاجتماعية بصفتها أشياء (Things) وحقيقية مستقلة عن جهاز الإدراك أو المفاهيم التي يتم فهمها بها أو اختبارها من قبل الأفراد. راجع: Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, The Free Press, 1982, pp. 50-60.

الأمور، وأنشأت لنفسها، بمفعول رجعي، خطاب حق وحقيقة، لا ينتج فهماً خاصاً بالحدث التاريخي فحسب، بل ينشيء رواية خاصة به للحدث النبوي وقصة الخلق[١].

الأصل في التقصي إذاً تعقب الشيعة لا مبدأ التشيع، أو الجماعات الخاصة ذات التضامن السياسي والاجتماعي الخاص، حيث كان التشيع بصيغه الروائية والاستدلالية خطاب هذه الجماعات إلى العالم ووسيلتها في إنتاج رؤيتها لنفسها وللعالم. فمثلما أن الفكرة الشيعية منتِجَة لمظاهر اجتماعية لاحقة هي أيضاً مُنتَجٌ اجتماعي فرضته ملابسات تاريخية ومقتضيات البقاء والصراع على الشرعية. نحن أمام ظاهرة كانت تتصدر دائماً ساحة الجدل السياسي والاجتماعي والفكري، ما جعل التشيع حراكاً اجتماعياً ذا انتظام خاص يحمل معه مقترحاً تأويلياً متحركاً لأصل ديني ثابت. وهذا يعني أنه لم يكن وليد فكرة أو مبدأ ثابت أطل به على العالم، بل وليد تاريخ إسلامي صاحب كان التشيع جزءاً منه واتخذ موضعاً خاصاً في داخله، وساقه منطق الأحداث، التي فُرضت عليه في جانب وساهم في صنعها في جانب آخر، إلى بناء: تمثلاته ومثالاته، واقعيته وطوباويته، آماله وتوقعاته.

---

(١) يقول كلود ليفي ستراوس: «الأفكار لدى البشر الأوائل ليست هي التي تولد الأفعال بل الأفعال هي التي تولد الأفكار». صحيح أن الأفكار لا تنبثق لوحدها فجأة من دون سياق تفاعلي أو مقصد لفعل أمر معين. فالإنسان ينتج ثقافته في سياق تفاعله مع محيطه، إلا أنه بدوره نتاج ثقافة استقرت قبله. بالتالي هو مُنتِجٌ لثقافته ومُنتَج بها. راجع: Michael LandMann,. *Philosophical Anthropology*, Westminster Press, Philadelphia, 1969, pp. 203

الفصل الأول

التشيع: معضلة المنهج

دراسة الظاهرة الشيعية في فترات نشوئها ونموها واكتمال ملامحها المذهبية، تستدعي النظر في جوانب تحققها المتعددة، بعضها تاريخي يتصل باختبار الادعاءات التاريخية المتعددة، وآليات فهم الوثيقة التاريخية سواء أكان في مضمونها، أم في بنية سردها ومنطق صياغتها، ليتم التعرف من خلال ذلك إلى زمنين: زمن مضمون الرواية وزمن الراوي الذي يعتبر جزءاً من زمن تطور وتشكل الظاهرة الشيعية نفسها. وبعضها أنتروبولوجي يتصل بتمثلات الحقيقة وآليات صنعها في زمن نشوء الظاهرة الشيعية، التي تركت أثرها على وعي الفرد (والجماعات) لنفسه ومحيطه والعالم، وعلى تكوينات التشيع الاجتماعية والدينية. وبعضها الآخر مؤسسيّ يتعلق بعناصر التأسيس المتعاقبة التي ارتقت بالتشيع ليصبح مذهباً ذا انتظام داخلي وطقوسية خاصة وتأسيسات علمية في ضبط معارفه وتوليدها.

نحن إذاً أمام معضلات الإثبات والثبوت التاريخيين للتعرف لا إلى مضمون الخبر فحسب بل إلى الذهنية التي صاغت الخبر نفسه لحظة روايته أو إدراجه داخل مصنف روائي أو تاريخي، وهي الذهنية نفسها التي وثقت الظاهرة الشيعية في فترات تأسيساتها العلمية الأولى. وأمام أطر الوعي الفردي والتضامنات الاجتماعية التي تكشف عن صنع الجماعات لحقائقها ومبادئ الإلزام لديها ومعاني كينونتها ووجودها. وأخيراً أمام سياقات تأسيس

المذهب داخل المجال الإسلامي الأوسع، نقلت التشيع من حالة احتجاج منفعل وعشوائي أحياناً إلى كيان ذي انتظام داخلي وجهاز علمي وتخصصي لإنتاج المعرفة. وهي أمور تتطلب جميعها مقترحات منهجية لتحسسها وقياسها وفهمها.

***

١ .١ التاريخ والوثيقة

التشيع ظاهرة تاريخية، تستدعي توثيقها وتركيبها وفهمها. أي النظر في الوثائق التي وصلتنا والتحقق من صدقية هذه الوثائق، وتعقب هذه الظاهرة من خلال الوثائق الموزعة والمنتشرة، والعمل على تركيب حقيقتها استناداً إلى المعطيات المتوافرة التي تشير إليها إما مباشرة وإما ضمناً وإمّا تلمح إليها من بعيد. هذا إضافة إلى السعي لفهم هذه الظاهرة، أي استخراج حقيقتها من النصوص المتوافرة لدينا، بحكم أن الظاهرة الشيعية ليست مجرد سلسلة أحداث طافية على السطح، بل تقوم على بنى تفكير ونظرة تدين خاصة وأطر تضامن متميزة، ما يجعل منها ظاهرة ثقافية بامتياز لا يمكن تلمسها وتعرفها بمجرد تجميع الوثائق المدونة حولها، أو تحقيب مراحلها بحسب أحداثها الكبرى والبارزة. إنها ظاهرة تأويل بامتياز، تقف حقائقها ووقائعها وراء الظاهر من الوثيقة التاريخية، ولا يمكن فهمها بسرد وقائعها، بل بالوقوف خلف الرؤية التاريخية نفسها لتعرف دوافعها وغاياتها، والذهنيات المتحكمة في روايتها وتدوينها، وبالنظر إلى التاريخ لا في سياقه السردي بل في امتداده الزمني بعيد المدى، ليكون بالإمكان الكشف عن تحولاتها البنيوية التي لا يمكن أن ترى أو تلحظ في زمن أو جيل خاص.

تاريخية البحث تتأكد لدينا، حين ندرك أن الوصول إلى الظاهرة الشيعية، موضوع البحث، يتم من خلال الوثيقة والشاهد التاريخيين. فالوقائع الماضية لا نعرفها إلا بما بقي لنا منها من آثار، والبحث التاريخي يسلك مسلك الاستدلال، محاولاً أن يستنتج الوقائع من الآثار الباقية على أصح وجه ممكن.

فالظاهرة لا تحمل قوة حضور ذاتية خارج زمانها، بل تنتقل عبر الأزمنة بغيرها، وهو ما بقي من الشواهد والآثار المادية الدالة عليها، وما تضمنته الذاكرة الجماعية لها،

وما تناقلته الألسن شفاهة عنها من جيل إلى جيل، وما حفظته الأجيال من وثائق ومدونات حول وقائعها. ورغم أهمية كل هذه الوسائط، إلا أن المصادر المدونة تبقى عمدة الوثائق والمرجع الحاسم وشبه الوحيد في تقرير حقيقة الظاهرة الشيعية ومعناها، ومادة القراءة والفهم، التفسير والتأويل، التحليل والتركيب.

يتأكد هذا، بعد تشتت الوسائط الأخرى وتضاؤل قيمتها مع الزمن. فالذاكرة الجماعية لا يمكنها مقاومة التعديلات والإضافات والتحويرات التي تحدثها الأجيال المتعاقبة بما يتناسب مع تماسكها ووحدتها واستمراريتها. إذ إن الذاكرة آخر الأمر ليست سوى صناعة الحاضر للماضي بما يناسب الحاضر، أي هي صناعة استنسابية تمارسها الجماعات حول ماضيها في حاضرها، تسند هيئة حضور لها وشكل تضامن خاصين بها في الحاضر. أما الأثر المادي فيأخذ بالتآكل البطيء مع مرور الزمن، وتتلاعب أيدي الأجيال اللاحقة في شكل بقائه وترتيبه، وتأخذ أزمنته ودلالاته تتداخل مع أزمنة ودلالات آثار مادية أخرى تراكمت فوقها أو تراصت تحتها. أما التناقل الشفاهي لمجريات حدث أو وقائع تاريخية معنية، فمصيرها أن تستحيل مدونات وتصنيفات مكتوبة، بعد أن تصل الإضافات والتحويرات الجماعية والسياسية لها حداً يهدد صدقية أصلها. وهو ما جرى في التاريخ الإسلامي في فترة ما سمي بعصر التدوين، حين أخذت الذاكرة الدينية والثقافية واللغوية تدون وتقعد ما درجت على تناقله شفاهة[1]، وهي اللحظة الحاسمة التي تم التمييز فيها بين التاريخ وما قبله.

---

(١) الفترة الشفوية ينظر إليها على أنها فترة العلم الخالص، حيث كان تداول المكتوب نادراً، وكان الصحابة يتبلغون من النبي مباشرة. وقد حصل التدوين عندما أصبح صفاء العالم مهددا بالخلاف في الرواية وافتراق الصف. يقول ابن حزم: «لولا الكتب لضاعت العلوم ولم توجد.. ولولا شهادة الكتب لاستوت دعوى العالم والجاهل». يقول حاجي خليفة: «الصحابة والتابعون لقربهم من النبي وببركته ولقلة الاختلاف والواقعات كانوا مستغنين عن التدوين ولما انتشر الإسلام واتسعت الأمصار وأحدثت الفتن واختلاف الآراء وكثرت الفتاوى والرجوع إلى الكبراء أخذوا في تدوين الحديث والفقه والقرآن». ويقول علي أومليل: «زمن التدوين قصد منه التغلب على النسيان وعلى الخلاف معاً... تدخل التدوين ليحفظ أفضل اللغات من الضياع حتى يظل ممكناً فهم القرآن والحديث». راجع: حاجي خليفة، أبجد العلوم، الجزء الأول، ص. ١٢٢. راجع أيضاً: علي أومليل، الخطاب التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥، ص. ٥٦-٧٢.

إذا كانت الوثيقة هي وسيلة الظاهرة التاريخية شبه الوحيدة التي تقيها النسيان والامِّحاء وتدفع عنها غشاء العدم، فإن طريق الباحث شبه الوحيدة للوصول إلى هذه الظاهرة هي الوثيقة أيضاً. فالباحث لا يمكنه معاينة الحدث التاريخي مباشرة مثلما يعاين عالم الاجتماع أو عالم النفس سلوكاً جماعياً أو فردياً معاصراً، كما أنه لا يمكنه إخضاع هذا الحدث لأي اختبار تجريبي مثلما تفعل العلوم الإنسانية المعنية براهن الإنسان أو حقيقته اللاتاريخية. فالحدث لا ينتمي إلى التاريخ إلا حينما تكتمل ملامحه وتنقضي أجزاؤه، ما يعني أن الاتصال بالحدث لا يعود ممكناً بطريق الحواس، ولا يمكن للباحث أن يعيد إنتاج الحدث بطريقة يتصور نفسه جزءاً منه وساكناً فيه ويملك حرية التجول فيه. إذ إن ساحة نشاط الباحث الوحيدة هي الوثيقة، أو مجموع الوثائق التي تقدم نفسها شاهداً على الحدث. وما محاولات تلبس ذهنية الماضي ليكون بالإمكان التعبير عنه بشكل مطابق لحقيقته، سوى فعل ينظر المراقب المحايد إليه، كمن يدور حول نفسه في الزمان والمكان اللذين ينتمي إليهما.

فالماضي المستحضر في زماننا لا يمكنه إلا أن يلبس لبوس الحاضر، كما أن الباحث لا يمكنه الخروج من زمانه للتجول في أرجاء الماضي، بل كل ما يفعله أنه يتجول بذهنه داخل ما تعرضه الوثائق، أو تسقطه (Project) أو تفرضه (Impose) أو حتى تحذفه من حقائق ودلالات ومعان حول الظاهرة موضوع البحث. الوثيقة بطريقة أو بأخرى تنتمي إلى الراهن والماضي معاً، وهي خط الاتصال الوحيد بينهما، فيها يحفظ الماضي وقائعه، وبها تبنى الذاكرة بطريقة خاصة في كل زمن ويعاد بناؤها باستمرار، حيث لا يكف الفهم عن التساؤل من خلالها حول حقيقة ما جرى ومغزاه ومحركاته[1]. فالأصل يبقى عند الجميع هو وثيقة الخبر المروي، ومن دون تدوين لا يكون هنالك تاريخ يستحق الذكر، ومع فقدان الوثائق

---

(١) لا يوجد تفسير شامل وكامل ونهائي لأي شيء بما فيها الظواهر الطبيعية. لذلك يقول كارل بوبر: إن أية حقيقة علمية ليست حقيقية لأن التجربة أثبتتها، وإنما هي حقيقية لأننا لم نتوصل بعد إلى إثبات عكسها».

يصبح تاريخ عصورٍ متطاولة من ماضي الإنسانية مجهولاً تماماً، إذ لا بديل عن الوثائق، وحيث لا وثيقة، لا تاريخ ولا مؤرخ ولا علم تاريخ[1].

بيد أن الوثيقة التاريخية ليست عرضاً متحركاً للحدث التاريخي من كل زواياه، ولا تحمل علامات حاسمة على محركاته الخفية وبناه اللامرئية، بل هي تقتطع الحدث، وتنقل ما له صلة بالأحداث السياسية والعسكرية الكبرى، وتهمل التفاصيل لتفاهتها بنظر الناقل أو المؤرخ. هذا الأمر جعل تاريخ أكثر النشاطات البشرية مجهولاً، والمعرفة بنمط وجود جماعات بشرية ضبابية وغائمة. وهو أمر ألجأ الكثيرين إلى الاستعانة بالمدونات الأخرى التي لم تكتب لغرض التأريخ، بل بصفتها علوماً خالصة وتعبيرات ثقافية متنوعة، فرضت تدوينها الحاجات السياسية والإدارية والاقتصادية لواقع حضاري معين. فكان بالإمكان دراسة تفاصيل مشهد الحضارات الثقافي التي اغتنت بعلومها المدونة، وتعبيراتها المتنوعة، مثل المغامرة اليونانية والحضارة الرومانية والإرث المسيحي المتوسطي، وفوق كل هذا المجال الإسلامي الذي تعددت مجالات نشاطه وتنوعت الميول والاتجاهات في داخله، واغتنت مدونات التعبير فيه، إلى الحد الذي يجعل المدونات العلمية والأدبية والفقهية، أكثر وثاقة وأماناً من الوثائق أو الموسوعات التاريخية نفسها، التي لم تكن بمنأى عن تحكمات السلطة، والأهواء المذهبية.

***

١ . ٢ التشيع والتاريخ

لا نبتغي في هذا البحث استعراض التشيع في وضعيته المنجزة والراهنة، أو ما تعكسه مدوناته ومصنفاته الراهنة من رؤى حول التاريخ والدين وحجج محكمة حول الشرعية الدينية والسياسية. فالسؤال عن المذهب في حالته الراهنة، حتى في دقائقه ولطائفه، سهلٌ

---

(١) راجع: النقد التاريخي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨١، ص. ٧. راجع أيضاً: هيوغ أتكن، دراسة التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٢، ص. ١٤٧.

بعد تشكل جماعاته وتدوين نصوصه الثابتة واكتمال مبانيه العقلية ورسم خصوصياته وتمايزاته، لأنه من باب تحصيل حاصل، ووصف ما بات ظاهراً وجلياً.

في حين أن بحثنا يتمحور حول أسئلة: ماذا حدث في التاريخ الإسلامي حتى ظهر التشيع بصيغه المتعددة واحتجاجاته المتنوعة؟ وما هي مراحل التشيع، ومحطاته الكبرى التي عرَّضته لأزمات وانقسامات وفرضت عليها تعديلاً وتغييراً في الرابطة الاجتماعية والخطاب السياسي والمقترح التأويلي للتاريخ والديني؟ وما هي المبادرات داخل المجال الشيعي لامتصاص الصدمات، والجهود التأسيسية التي جعلت التشيع، الإمامي على وجه الخصوص، يستقر على هيئة مستقرة وثوابت نهائية ويتخذ ملامح مذهب مؤسس أو ممأسس على بنى علاقات ونسق عقلي وطقوسية خاصة؟

هي أسئلة تفرض منهجاً لا يعنيه إلزامات الحقيقة وضرورات الأحقية، بل يعنيه ملابسات إنتاج الحقيقة وظروف نشأتها. ما يعني أن البحث لا يقيس على نموذج معياري سابق، وليست مهمته إصدار الأحكام وتحديد المواقف واقتراح حقائق بديلة. مهمة الباحث تقتصر قدر الإمكان على التوصيف والتحليل، من تفكيك وتركيب، والفهم انطلاقاً من معطيات متحققة ومؤكدة. هو بحث يرجع بالأمور إلى الوراء، ليسأل ما الذي جاء بهذه الظاهرة على هذا النحو وبهذه الكيفية، وكيف استمدت وثوقيتها وصاغت وجوه إلزاميتها. أي تحويل الأحداث المقترحة التي تقوم عليها أكثر معتقداتنا الإسلامية إلى ظاهرة، تاريخية واجتماعية وسياسية ومعرفية، تُقرأ وتُوصَّف وتُحلَّل وتُفسَّر، ويتم اقتراح نماذج تأويلية لفهمها وكشف طبقاتها المطمورة والمغطاة بغشاء بداهة ركيك ويقين خادع، والانسلاك في تعريتها وفضح تلاعباتها لا الانصياع لإملاءاتها وانحيازاتها.

بهذا فإن تفسير أسباب الظاهرة الشيعية والكشف عن نشوئها ومسار تطورها، ينزلها من عليائها وإطلاقها، يخرجها من غموضها وأسطرتها، وينزع عنها قداستها بإعادتها إلى أصلها التاريخي وجذرها الدنيوي ومحدوديتها البشرية، ويخفض من سقف الادعاءات المؤيدة والمعارضة لها. قضية التشيع ليست قضية نيّات خبيثة أو طاهرة، ولا قضية هداية أو ضلال، بل قضية كيان إسلامي متخم بأحداثه، متنوع في تمظهراته، متعدد في تكويناته الاجتماعية والسياسية والمذهبية.

نحن أمام ظاهرة تستند إلى الدين في خطابها ونتاجها العلمي، وهي مع ذلك ظاهرة ولدت من رحم التاريخ بفعل الأحداث السياسية والتفاعلات الاجتماعية. والكشف عنها، مثلها مثل المذاهب الإسلامية الأخرى، ليس فعل كشف عن مراد الله في النصوص المنسوبة إليه، بل الكشف عن مراد البشر في تجليات أغراضهم ونيّاتهم وآثار أفعالهم كلها. ما يعني أن الباب مفتوح لكل الوثائق والأدلة مهما كانت طبيعتها ونوعيتها وانتماءاتها، مع شرط استيفائها صلاحية الإدلاء بحقائق ووقائع، لا مجرد ادعاءات ومزاعم. فالبحث هو بقصد الكشف لا تحديد الموقف، التفسير لا المحاكمة، رؤية المشهد بتنوعاته وتناقضاته لا اقتطاعه أو الترجيح بين مكوناته.

لن نتعامل مع النصوص المنسوبة إلى الوحي أو نصوص منسوبة إلى «معصوم» دونت في زمن معين، لتوظيفها في حسم ملابسات حدث تاريخي آخر سابق عليه متأخر عنه[١]، فهذا جزء من لعبة الصراع القائمة منذ العصور الأولى وحتى يومنا هذا، وخارج عن مقصد بحثنا أيضاً، بل نتداولها بصفتها كاشفة عن طبيعة الزمن الذي رويت أو دونت فيه، لتعرُّف أدوات وتقنيات بناء الذات واستراتيجيات مواجهة الآخر التي اعتمدت زمن الرواية أو التدوين. فما يعنينا ليس قداسة النص المروي لجهة حكايته عن مراد أو إخبار جهة عليا، بل لجهة كشفه الموضوعي والتاريخي عن ذهنيات واصطفافات زمان تداول النص والاحتجاج به، التي جعلت رواية أو مصنفاً يصدر بصيغة معينة ودلالة خاصة.

---

(١) كانت النبوءات إحدى أهم أدوات إثبات شرعية الترتيبات والمواقف اللاحقة بعد النبي، وحسم صوابيتها واستقامتها، من خلال تنبوءات نسبت إلى النبي في تصور استقامة أو ضلال لاحقة بعده على الشكل والهيئة اللتين يتصورهما كل طرف، إما تعريضاً وإما تقريظاً. لم يكن هنالك في البداية عناية بسرد وإثبات وفهم الأحداث نفسها، بسبب أن الأحداث ظلت في الوعي حينذاك نتاج تدبير وتخطيط إلهيين للحياة الإنسانية ومقدَّرة قبل حصولها لا النظر إليها بصفتها نتاج أسباب بشرية خالصة. وهو وعي أسست السلطة الأموية شرعيتها عليه، وعمد العباسيون إلى بناء أيديولوجيا سلطانية على مفترضاته، واعتمدته القوى المعارضة للسلطة أيضاً في لحظات تعرضها لأزمات وملاحقات وتصدعات داخلية مثل الشيعة الإمامية. كانت النبوءات وسيلة تماسك داخلي للجماعات وحصن دفاع متيناً لها ضد الادعاءات المضادة، ووسيلة إسقاط للخصم تضاهي عنفوانه المادي وتباهيه المعنوي.

كان المقدس ولا يزال أحد أهم أسلحة الصراع داخل المجال الإسلامي، بل هو أهمها على الإطلاق، قديماً وحديثاً، ما جعل الرواية عن النبي أو أية جهة معصومة، التي قصد في بدايات تناقلها الشفاهي الأولي الاتصال بمصدر القداسة، للاطلاع على استلهام نبوي أو إلهي معين، تنقلب بعد النبي عن وظيفتها من الكشف عن الموقف النبوي، إلى تجيير هذا الموقف لمصلحة حدث وموقف وترتيب لاحق عليه. فكانت الرواية أو النص جزءاً أساسياً من استراتيجيات الغلبة والإلزام وإثبات أحقية وصوابية، اعتمدتها الاتجاهات السياسية المتعارضة والتضامنات الاجتماعية بصيغ متعددة وأعداد هائلة، بصفتها أداة مساجلة ومسوغ إلغاء بل سلاح إبادة أحياناً.

هذا خلق مناخاً سياسياً عصبوياً شجع على وضع الرواية واختلاقها، وممارسة انتقاء وحذف لكم هائل من الروايات لمصلحة تفضيلات وانتماءات المصنف أو الراوي، مع ضم شروط شكلية لقبول الروايات المعتمدة، وهو شرط السند الذي لا يعجز عن كشف التلاعب الحاصل بالحديث النبوي فحسب[1]، بل بات وسيلة تعمية وتغطية لكل التلاعبات التي

(١) يعتبر ألنظر في سند الرواية من الابتكارات اللاحقة على الرواية نفسها، أي جاءت بعد فترة طويلة من تداولها الشفاهي والعفوي الذي لم يخضع لشروط محددة، بحكم تداول الرواية داخل مناخ يغلب عليه التدين الخالي من التحزبات السياسية والتفضيلات الكلامية. ورغم أن السند جاء للحد من حالة الفوضي والتلاعب بالرواية، إلا أن مثل هذه الإجراءات قابلة للالتفاف عليها، خصوصاً وأن الرواية لم تنتج داخل مناخ علمي، أو في سياق اقتراح منهجيات معرفية للكشف عن الحدث النبوي أو أي حدث تاريخي آخر، بل كان تدوين الرواية وتداولها وتصنيفها يحصلان في قلب الجدل السياسي والانحيازات الحزبية والسجالات المذهبية. فحين كان من المفترض أن تكون الرواية المرجع المشترك بين جميع الأطراف لحسم قضية أو مسألة أو موقف، أصبحت الرواية منتجاً من منتجات الاتجاهات المتباينة ومن ملحقاتها وتوابعها، فيقال مثلاً: رواية شيعية ورواية سنية وراو قدري وراو معتزلي، وكتاب حديث سني وكتاب حديث شيعي. أي عمدت الاتجاهات المتعددة إلى وضع معيار قبول ورفض الرواية متوافقة مع مبانيها المعلنة والضمنية، ثم تعمد إلى الاحتكام إلى تلك الروايات لإسباغ المشروعية والأحقية على حقائقها ومسائلها وانحيازاتها أو تفضيلاتها السياسية. بات كل مذهب ينتج معيار الصواب الذي يناسبه ويحتكم إليه في الوقت نفسه لإثبات مشروعيته وأحقيته، ما أوقع الجميع في دور منطقي واضح. ولعل معيار الوثاقة هو من أكثر المعايير التي تعرضت لنسبية واستنسابية مروعة، فتجد راوياً في مصنف معين في مقدمة الثقات، وفي مصنف =

مورست في إنتاج الرواية وتعميمها. فالسند جزء من صناعة الرواية المكذوبة على النبي، والواضع حين يضع رواية يقصد رواجها، لن يغفل شروط قبولها الشكلية بضم سند معتمد لمروياته ومحل إقرار من الجميع[1].

هذا الأمر يمكن تلمسه في غياب وثائق جامعة أو موحدة، حيث لكل مذهب مدوناته التاريخية والروائية الخاصة به، تختلف في معيار قبول الرواية وعدمها، وفي الرواة الموثقين وغير الموثقين، والأهم من ذلك تتباين في ثوابت وبديهيات الدين من جهة، وفي وجهة ومقصد التفسير والفهم من جهة أخرى. ما أطلق يد المذاهب في إثبات وصايتها على الحقائق الدينية، وفي ابتلاع احداث التاريخ الفعلي لمصلحة نسخ متعددة ومتضاربة لتاريخ متمثل ومتخيل ومتلاعب به. ما يجعل البحث في التشيع مليئاً بالمطبات والمنزلقات، بحكم ضغط المسبقات وتعسف الأغراض الإيديولجية وتسامح المزاج المذهبي إزاء الوقائع المروية والموثقة، إثباتاً ونفياً، حيث تتحكم في السرد دوافع إثبات الأحقية إزاء الخصم وتبكيته. بالإضافة إلى ندرة النصوص المدونة في الفترات الإسلامية المبكرة التي نشأت فيها الظاهرة الشيعية ونمت وتأسست، مع توافرها بكثرة في فترات لاحقة، والتي لم تكتفِ

= آخر في مقدمة الزنادقة والكذابين على الله ورسوله. على سبيل المثال، يقول الذهبي عن الشيخ المفيد: «كان رأس الرافضة وعالمهم صنف كتباً في ضلالات الرافضة وفي الطعن على السلف وهلك به خلق حتى أهلكه الله وأراح المسلمين منه» (راجع: تاريخ الإسلام ووفيات الأعيان، ج. ٩، ص. ٢٢٨). أما عند الشيعة الإمامية فإن المفيد كان رأس الطائفة حيث روى بعضهم أن «المهدي» الإمام الغائب عندهم أرسل إليه توقيعاً: «للأخ السديد والولي الرشيد الشيخ المفيد..هذا كتابنا إليك أيها الأخ الولي والمخلص في ودنا الصافي والناصر لنا الوفي» (رجال النجاشي، ص. ٣٩٩-٤٠٢) وهو عندهم ليس توثيقاً فقط بل تنزيهاً يصل إلى حد التقديس.

(١) أشير هنا إلى أن الوضع قد لا يكون متعمداً أو مقصوداً، فهنالك مزاج اجتماعي ذو مخيلة خاصة تخلق فيه قابلية قبول رواية معينة مهما كانت شروط صحتها ضعيفة وترفض رواية مهما كانت شروط صحتها عالية. فالراوي أو المصنف كان ترجماناً لمزاج اجتماعي خاص، يعمد إلى صناعة حقيقة تطابقه، وهو في ذلك لا يرى أنه يمارس هتكاً أو كذباً أو تحريفاً من أي نوع، بحكم ضرورة المطابقة بين ما يعتقده ومؤدى الروايات التي يرويها أو يصنفها. فالمصنف الروائي يعتقد ثم يحقق في رواياته، لا أنه يحقق ثم يعتقد.

بتوثيق الأحداث زمن الرواية، بل عمدت إلى سرد الأحداث السابقة بمفعول رجعي وفق منطق وسياق خاصين.

الترابط الوثيق بين الموقف السياسي من جهة وبين البناء الفقهي والكلامي من جهة أخرى، أدى إلى التداخل بين النشاط المعرفي والأطر السياسية، وفقدان أية إمكانية لاجتراح مسار علمي جامع ومستقل عن التفاعلات السياسية والتحولات الاجتماعية الحاصلة، ما تسبب بخضوع أي مسلك علمي من العلوم الإسلامية، وبالأخص علوم الفقه والأصول والكلام والتاريخ، سواء في تشكله وتطوره، أم في مسائله ومسبقاته المعلنة والمخبأة، لضرورات المذهب الداخلية، ومقتضيات الغلبة والسيادة على الخصوم. باتت المقولة، علمية كانت أو تاريخية، ورغم الحبك العقلي والفن الاستدلالي والسرد المترابط في داخلها، جزءاً من أنظومة أيديولوجية ينتج الكل فيها أجزاءه وتترابط الأجزاء لتنتج وتخدم فكرة (أو مجموعة أفكار) مركزية ثابتة[١].

كل ذلك يضعنا أمام معضلة مركبة، لا تنحصر في المنهاج المقترح للكشف عن خفايا الحدث أو مسار ظاهرة التشيع، بل في المنهاج الذي يوفر لنا مادة تحليل ووثيقة يمكن الركون إليها في التعرف إلى ما حدث وكيفية حدوثه. أي نحن أمام مشكلة: الدليل والمدلول معاً، وأسبقية التأويل على النص المنتِج له، وأسبقية فهم النص على التفكير فيه، والأهم من ذلك أمام مشكلة البحث داخل منطقة زمنية لم تتأسس فيها علوم التاريخ بعد[٢] على الرغم

---

(١) يقدم الشهرستاني صورة موجزة عن هذا الواقع بالقول: «هذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلًا في كل زمان ولكل فرقة مقالها على حيالها وكتب صنفوها ودولة عاونتهم وصولة طاوعتهم»، ويقول ابن قتيبية: «كثرت النحل وتقطعت العصم وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضاً وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث». راجع ابن قتيبية، تأويل مختلف الأحاديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. ١٢. وراجع: الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ص. ٤٣.

(٢) ظل التاريخ عبارة عن «إخبار عما حدث في العالم في الماضي» بحسب المقريزي، وبقي علمه «بحث عن الزمان وأحواله وعن أحوال ما يتعلق به من حيث ذلك وتوقيته» بحسب الكافيجي. وهي تعريفات تهمل بنظر روزنتال الفرق بين التاريخ بهذا العلم الواسع، وبين التاريخ كموضوع لعلم التاريخ، وهو الفرق بين البحث في عملية التطور التاريخي ووصف تلك العملية. يقول روزنتال بأن كلمة تاريخ «تثير في القارئ المسلم نتيجة لتطور اشتقاقها نوعاً من الأفكار التي لا يمكن أن تطابق ما =

من كثرة المصنفات التاريخية فيها، أي لم تتأسس بعد رؤية التاريخ وتحليله وتفسيره وراء سرد الأحداث، وفي زمن اقتصرت الوثيقة فيه على الرواية التي لم تتعدَّ حسن نيّات الراوي واستنسابات المصنف الروائي.

وهو أمر يستدعي الوقوف وراء معايير قبول رواية أو رفضها، أو ترجيح مصنف تاريخي على آخر، للنفاذ عبر هذه الموسوعات التاريخية والمصنفات الروائية إلى زمن تشكل ونمو واكتمال التشيع الإمامي. فالرواية والمصنف الحديثي والتأريخي، لا يزالان يحملان صفة الوثيقة والدليل رغم الإكراهات والتحويرات التي مورست في داخلهما، لأنهما وليدا زمانهما وينقلان بدقة غير مقصودة أو متعمدة روحية وذهنية عصرهما وعقليته في فهم وإنتاج حقائق الدين والحياة والوجود[1]. فمدونات كل عصر، حتى لو كانت مدونات تاريخية، هي جزء من عصرها وتعبير مباشر عنه. بل هي العصر نفسه يتحدث إلينا عبر هذه الوثيقة، من دون اصطناع أو تكلف.

بهذا يتبين الفرق الرئيسي بين جانبين في الوثيقة، التأريخية والروائية على وجه

= في كلمة history في الغرب، خصوصاً وأن القضايا الفلسفية المتصلة بفكرة التاريخ هي من تطورات الفلسفة الحديثة وهي تختلف كلياً عن مفهوم «التاريخ» في الإسلام. وحتى في القرنين الرابع عشر والخامس عشر وهما قرنان متأخران نسبياً، حينما شعر المسلمون بالحاجة إلى تعريفات عامة للتاريخ وعلم التاريخ فإن تعريفاتهم المختلفة لا تكشف عن أية بصيرة فلسفية عميقة، ما أدى إلى التناقض وعدم الانسجام بين إدراك معنى كلمة التاريخ وبين إدراك فلسفته.. في حين نفذت بصيرة الرجل الحديث إلى وظيفة التاريخ وغرضه». راجع: فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح العلي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣، ص. ٢٥-٢٧.

(١) يقول غادامار: «كل زمن يفهم النصوص الواصلة إليه من الماضي على طريقته، إذ إن النص الواصل إلينا هو جزء من التقليد الذي يسعى فيه هذا الزمن لفهم نفسه. لذلك لا يمكننا الخروج من الحاضر والعودة إلى الماضي وقراءة النص وفق دلالاته الذاتية فقط، إذ إن معنى هذا النص يتشكل جزئياً من التقليد الذي نعيشه في الحاضر. فالتقليد الحاضر ليس موضوع تفكير ولكنه أفق تفكير نمارس من خلاله فكرنا. نحن منغمسون في أفقنا الحاضر المتسم بشفافة عالية إلى درجة أننا لا نراه، مثل الماء للسمكة». راجع: R.E. Palmer, Hermeneutics, *North Western University* Press,Evnston, 1969, p.258, H.G. Gadamer, *Truth and Method*, Sheed and Word, London, 1975, p. 177, A. Theiston, *The Two Horizons*, The Paternoster Press, 1980, pp. 304-310.

الخصوص: **جانب** مضمونها المباشر في عرض سلسلة أحداث وتأكيد وقائع حصلت داخل أو خارج زمانها، **وجانب** الزمان التاريخي الذي صدرت فيه الوثيقة.

في الجانب الأول، فإن الحدث التاريخي المروي هو في أغلب حالاته نتاج تركيب متحيز من المؤلف، تجعل الحدث المروي لازمة من لوازم مقاصد الكاتب ومراميه التي لا تكتفي بإثبات حقائق زمانه بل إعادة إنتاج البدايات كلها لمصلحة مقتضيات تموضعه التاريخي الخاص. فثبوت حدث أو سلسلة أحداث ليس مجرد كلمة شرف وتعهد صادق من الراوي في أن ينقل ويروي حقيقة ما حصل بأمانة، بل يستدعي تقنيات نقد تاريخي تذهب أبعد من نقد السند أو التأكد من حسن نيّات الكاتب أو صفاء سريرة الراوي، أي أبعد من معيار الوثاقة الذي كان عمدة المصنفات التاريخية والحديثية في إثبات مضمون خبر ما[1].

أما الجانب الثاني، فهو زمن صدور الوثيقة نفسها، حيث إن النظر في منطق تركيبها الداخلي وبنيتها السردية بل وحتى اختلاقها للحقائق والوقائع، يكون كاشفاً عن ذهنية ذلك الزمن وأطره التضامنية وقواعد البداهة ومعايير الإلزام فيه. وهو زمن واقع في قلب السياق التاريخي لنشوء وتشكل الظاهرة الشيعية. فالوثيقة الصادرة في زمن معين، هي نتاج ذلك

---

(١) نشير هنا إلى أن الوثاقة ليست بذاتها معياراً موضوعياً في الكشف عن واقعية الحدث المروي، بل هي معيار قانوني (شرعي) لإجراء حكم على خبر الثقة وترتيب أثر معين عليه في تعاملات الناس. من قبيل الشهادة في المحكمة على وقوع جرم، أو شهادة على ثبوت عقد أو نقل تعاليم ملزمة. أي هو معيار إجرائي يدخل ضمن تعارف الناس واصطلاحهم في اللجوء إلى ضابطة أخلاقية في اعتمادها آلة ثبوت لتحقيق انتظام اجتماعي معين. هذا يختلف عن توثيق التاريخ وصياغة مشهديته، الذي هو أكثر من تسلسل أحداث جزئية ثابتة، أو تواضع واصطلاح اجتماعيين، بل هو غير ذي صلة بالمعايير الأخلاقية التي يتوسطها الناس لانتظام أمرهم. ولعل هيمنة معيار الوثاقة على جميع المصنفات التاريخية نابع من تقدمه زماناً على علم التاريخ وتقنيات النقد التاريخي التي بدأت بوادرها مع مقدمة ابن خلدون، حين أكد فيها أن معيار ثبوت الحدث هو تاريخيته أو إمكانه التاريخي، وهو معيار يسبق معيار الوثاقة. من دون أن يعني هذا التقليل من دور معيار الوثاقة في تنقية الغث والسمين من المرويات والشهادات التاريخية، إلا أنها ليست كافية، ولا تملك صلاحية الحسم في ترجيح رواية على أخرى، أو مؤونة إثبات حدث داخل تاريخ أكثر تعقيداً من جزئية الحدث المروي. الوثاقة قد تكون ضرورية لكنها حتماً ليست كافية.

الزمن، وشاهد على منطقه على الرغم من أن مضمونها يحيلنا إلى زمن آخر. فلا يعود للتحقق من مضمون الوثيقة، أو تعرُّف نية المؤلف، وفق زاوية النظر هذه، أية أهمية في تعرُّف زمن الوثيقة، ولا يعود مضمون إخبار الراوي أو المصنف محلاً للبحث بل ينصب على نشاط ذهن الراوي وقوالب تفكيره ومعايير الصحة والخطأ التي تحكمت عنده بعملية التدوين والسرد. وهي جميعها شهادة على عصر صدور الخبر الذي يجهد الراوي في إخفائه[1]، وتكشف عن لحظة مهمة من لحظات نظرة الظاهرة الشيعية لنفسها وإنتاجها لحقائقها، بدل الاقتصار على ما تحمله إلى العالم من ادعاءات ومقترحات.

بذلك تكون الوثيقة نفسها شاهداً على الزمن الثقافي والاجتماعي الذي صدرت فيه، ودليلاً مباشراً على ذهنية عصرها ومنبئة عن كل إجراءاته الفكرية وآليات إنتاجه للحقائق، وكاشفة عن قواعد المشروعية ومبادئ الإلزام الأخلاقي والسياسي فيه. فدراسة المدونات الشيعية في القرن الرابع والخامس الهجريين مثلاً، لا تقتصر على التحقق من صدقية مضامينها ومطابقتها للواقع الذي تخبر عنه في الأزمنة السابقة عليها، بل هي شواهد على العصر الذي صدرت فيه، وأدلة على أحوال الظاهرة الشيعية نفسها في أوقات نشوئها وتطورها. ليس هذا فحسب، بل هي تعبير عن الذهنية العامة التي تشمل الشيعة وغيرهم، في تداولاتها الثقافية ومرتكزاتها القيمية وإجراءاتها المعرفية، التي تستند إليها كل الجماعات في بناء مشروعيتها وصوغ معقوليتها وصنع خطابها.

المدونات الصادرة في زمن تكوين الظاهرة الشيعية، سواء من قبل الذامين لها أو الداعين إليها، أمارة على ذهنية سائدة زمن الراوي أو المصنف أو المؤلف، وشهادة على أفق تاريخي ينتمي إليه من دون أية إمكانية للخروج من هذا الأفق رغم ادعائه تعاليه عليه وتنزهه

---

(١) قلما تجد مصنفاً روائياً، أو مؤرخاً، يخلو كتابه من غرض عقدي، أو دافع سياسي، أو انتماء مذهبي، أو ميل شخصي، تتدخل جميعها في عملية التدوين. خصوصاً وأننا نتكلم عن زمن لا يتميز فيه الفردي من الجماعي، والشخصي من العام. فالفردنة أمر مجهول بالكامل، وحقيقة الفرد وماهيته حينذاك هي حقيقة وماهية الجماعة التي ينتمي إليها.

عن سقطاته وإسقاطاته[١]. فالخروج من ذهنية زمانه، يعني الخروج المطبق من التفكير، بسبب افتقاد أدوات التعبير ومادة التفكير كلها التي تموله بالقضايا وطرائق التركيب بينها، إضافة إلى وسائل التعبير عنها. الوثائق الحاكية عن التشيع في زمن معين، سواء النافية أو المثبتة لمشروعيته وصلاحه وحصرية الحق في داخله، هي وثائق تشترك جميعها في أدوات الإثبات وطرائق التعليل نفسها ومعايير الصلاح والهداية، رغم التناقضات الصارخة بين دواعي ودوافع كل طرف، بسبب انتمائها جميعاً إلى الذهنية الجامعة والأفق الثقافي المشترك بينهما، والتي حصل على أساسها صراع المشروعية وادعاءات السيادة واستراتيجيات التفوق.

لا يعود السؤال المنهجي منحصراً بانتقاء الوثيقة غير المشكوك في صدقيتها الموضوعية والاقتصار عليها؛ فكل ما أُنتِج في زمن موضوع البحث هو وثيقة صالحة للنظر مهما كانت درجة صدقيته، ومهما حُمِّل بفنون الوضع أو كان متخماً برغبات وتمنيات ذاتية، لأنه ببساطة مرآة ذلك الزمن ويعكس وجهاً من وجوه السلوك والتفكير فيه[٢]. فالهفوة في

---

(١) مهما كانت مستويات النشاط الفكري، فإنه لا يمكنه الخروج من مصادره. يقول ماكس فيبر: «الكائن البشري يتمتع بالوعي وفق إملاءات جملة من القيم والمعتقدات والتصورات الذهنية. والمعرفة رهينة الأسئلة التي يطرحها العالم على الواقع. وفي كل عصر تتجدد الأسئلة التي يطرحها المؤرخون على نفس الماضي». هذا يعني أن تفكرنا هو من متفرعات الزمن الذي ننتمي إليه والذي تتحدد في داخله قيمنا ومعتقداتنا وتصوراتنا الذهنية. بل إن الوثيقة الأكثر وضعاً وكذباً تحمل أهمية أقوى في كشفها عن عصرها، لا لجهة مضمونها بل لجهة التصاقها بمقاصد الكاتب وبالتالي تكون قدرة كشفها عن ذهنيته وعقلية الجماعات التي ينتمي إليها عالية. هذا بخلاف الخبر الذي يطابق مضمونه، فإن في المطابقة إخفاء حذق لكل مقاصد الكاتب وحجباً متقناً لكل ما يفكر فيه.

(٢) الهفوة التي تقال عن غير قصد أو بالخطأ أهم من القول المقصود والمدبر عند فرويد، لأنها أي الهفوة تكشف عن حقيقة فعلية داخل صاحبها استطاعت اختراق حاجز الرقابة والعرض العلني المصطنع لشخصيته. كذلك الأمر في الوثائق التاريخية، حيث إن قيمة الوثيقة لا في إخبارها عن حدث جزئي فحسب، بل في كشفها عن ذهنيات عصرها وقواعد الصراع فيه، وهي أمور لا تكشفها الوثيقة الصادقة التي يتحكم الراوي بألفاظها وعباراتها ويقتصر على الإخبار عن حدث مخصوص، بخلاف الوثيقة الكاذبة أو المؤدلجة التي لا تقتصر على نقل الحدث بل تحمل مع الإخبار إملاءات وتلاعبات دالة على ذهنية زمن الراوي وتمثلاته للحقائق والمعاني وتقنيات إنتاج الأفكار. فكما أن الهفوة في حقيقتها أحد وجوه إزاحة قناع الأنا الأعلى عن الهو الدفين، كذلك فإن الوثيقة، غير =

علم النفس دليل على بنية النفس العميقة، والوثيقة التاريخية المتخمة بشتى أنواع التحوير والتلاعب والإكراهات والحذف والإلغاء، كاشفة عن بنية تفكير عميقة ومسلكيات راسخة وراء الأحداث، وعن معايير مُسلمٍ بها فوق حقل الأحداث المشترك بين الجميع. ما يعني أن علاقتنا بالوثيقة ليست علاقة تلق للخبر الذي تخبرنا عنه، بل علاقة تفكيك وتأويل للاطلاع على استراتيجيات تكوين هذه الوثيقة ومراميها وغاياتها ومنطق إنتاج الخطاب فيها. فلا يعود البحث منصباً على منطوق الوثيقة أو الحدث الذي تخبر عنه، بل ينصب على منطق الوثيقة نفسها. أي تصبح الوثيقة هي الحدث الذي يقصده البحث لما في سرديتها وتركيبها وادعاءاتها، من قوة كشف عن ذهنية وعقلية وبديهيات ومسلمات زمن صدورها، الذي هو أيضاً زمن تكوين وتطور الظاهرة الشيعية. ما يعني أن الكشف عن ذهنية وعقلية ذلك الزمن هو كشف عن التشيع نفسه في لحظة من لحظات انوجاده التاريخي.

هذه المقاربة، توفر لنا موادّ إضافية في تعرُّفِ الظاهرة الشيعية، بحيث لا تقتصر تلك المواد على مرويات السنة والشيعة، بل تشمل طريقة صوغ تلك المرويات، والذهنية التي جعلت مُصنِّفاً يرتب روايات معينة وفق ترتيب خاص في مُصنَّفِهِ، أو يُرجِّحُ نمطاً خاصاً من الروايات ويهمل نمطاً آخر، ويصدِّق كماً هائلاً من الروايات رغم خيالها الجامح ومناقضتها لمألوف العادة وعصيانها على أي فهم أو تفسير عقليين. وهي جميعها تندرج ضمن الوثائق الكاشفة عن تطور وتكوين الجماعات الشيعية في زمن صدور الروايات وتصنيف المصنفات الأولى، مثل زمن الصفار والبرقي والكليني والصدوق والنعماني. لأنها تخبرنا لا على حقائقها المُنتَجَة فحسب، بل تنبئنا عن عقلها ونظرتها إلى نفسها والعالم، اللذين جعلاها تنتج حقائقها الشيعية على هذه الطريقة.

يصبح تحدي البحث في سبل اختراق الوثيقة، بخاصة الوثائق المتعلقة بالتشيع في

= المحايدة والمنخرطة في لعبة الصراع، تكشف عن أرضية الحدث ومحركاته التي يحرص صاحبها على إخفائها. فكما لا خطأ ولا هفوات في سلوك الإنسان، كذلك لا وثيقة تخلو من قيمة حتى لو كانت مزيفة من أولها إلى آخرها، لأنها وإن كانت تختلق الحقائق إلا أنها تختلقها بذهنية وعقلية زمانها، ما يجعلها منتَجاً من منتجات زمن لا تملك الوثيقة الهروب من أفقه وتمثلاته.

عصر خاص، رغم كثافة الإملاء المتعمد في بعضها والاصطناع المفضوح في بعضها الآخر، هو في الكشف عن زمانها، في تضامناته العميقة وأطر تفكيره ومعايير السلوك وآليات التفسير ومستويات الفهم فيه. فالتشيع آخر الأمر، ليس حدثاً مباشراً أو سلسلة أحداث طافية على السطح، بل هو فكرة متمثلة، وفهم مُنتَج، وحقيقة مُتَّبَعَة، تضرب عميقاً في الترابطات الاجتماعية والأطر الثقافية والسلوك الديني، ما يجعلها ظاهرة أعمق من الخبر المروي. التشيع ببساطة قضية مؤولة[1] تتطلب فعالية إضافية تمارس على الوثيقة، وتتضح ملامحها بفعل تركيب الوثائق وتفسيرها واستنباط ملامحها الجامعة.

***

١ .٣ تدوين الحديث وكتابة التاريخ

عاصر ظهور التشيع وفي مراحل تكوينه الأولى جميع مراحل تدوين الحديث وكتابة التاريخ في العصر الإسلامي، فكان التشيع مادة سجال مهمة في جميع هذه المصنفات، إضافة إلى أن التشيع الإمامي أخذ يشق طريق تدوين خاصاً به، متأثراً ومؤثراً في آن بالموسوعات التاريخية المتوافرة والمدونات الحديثية التي سبقتها في الإنجاز والاكتمال. وهي مدونات تشكل مصدر الوثائق الأساسية في دراسة موضوعنا، ما يفرض عرضاً موجزاً لمراحل وخصائص تدوين التاريخ والحديث في تلك الفترة المبكرة.

كان الخبر هو الشكل الأصلي للتاريخ العربي. وهو رواية لحدث مفرد عبر سلسلة رواة تناقلوا الخبر ابتداء ممن شهده أو زعم ذلك. وهذا طبقاً لمنهج اختصت به العلوم

(١) يقول نيتشه: «ليس هنالك وقائع هناك فقط تأويلات». وقد سعى موسال للتخلص من الخبر للوصول إلى الشاهدة المضمنة في الرواية، فالوقوف عند ظاهر الرواية يجعل النقد مسألة حكم ورأي في حين أن اعتماد الشاهدة التي تتطلب الاستنطاق يجعل من الإدراك والتفهم هدف المؤرخ الأساسي. وقد ميز كروتشه بين ثلاث مراحل في دراسة الماضي: الفيلولوجيا ثم التاريخ ثم الفلسفة. ويعني بذلك ما نعبر عنه بالتحقيق والتفسير والتأويل. راجع: عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥، ص. ٨٩. راجع أيضاً: الهادي التيمومي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، دار محمد علي للنشر، تونس ٢٠٠٣، ص. ١٢-١٨.

الدينية، وهو تصحيح الخبر بناء على مدى الثقة بناقليه، بسبب اتساع البعد الزمني عن النبي، واختلاط الألسن، وبعد كثرة الأحاديث الموضوعة عن النبي في زمن بني أمية[1]. فبدأ الناس يعملون على إيجاد شروط أكثر دقة في تناقل الإرث النبوي، هو شرط الإسناد[2].

بدأ تدوين الأحاديث وجمعها، في عهد عمر بن عبد العزيز الذي أمر عماله في الأمصار بتقصي الأحاديث عن النبي وتدوينها نقلا عن الرجال الصادقين والموثوقين الذين كانوا يحفظونها[3]. إلا أن العلماءُ لم يعتبروا عصرَ بني أمية عصر تصنيف منسقاً، لأنهم لم يجدوا في آثار هذا العصر كتباً جامعة مبوبة. فما صنعه هؤلاء هو مجموعاتٍ مدونة لا تحمل علماً واحداً وتضم الحديث والفقه واللغة والنحو والشعر.

أخذ التدوين يتطور في عصر العباسيين، فهذب العلماء ما في هذه الصحف ورتبوه، بعد أن ضموا إليه ما زادته الرواية في هذا العصر، وصنفوا من كل ذلك كتباً قصروها على الحديث وما يتصل به من أقوال الصحابة وفتاوى التابعين ولم يدخلوا فيها أدباً ولا شعراً. وكان كثير من المتقدمين يطلقون اسم الحديث على ما يشمل آثار الصحابة والتابعين. وظل

(١) وقد روي ابن أبي الحديد عن ابن عرفة المعروف بنفطويه: «إن أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في أيام بني أمية تقرباً إليهم بما يظنون أنهم يرغمون أنوف بني هاشم». راجع: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، بيروت ١٩٦٢، ج. ١١، ص. ٤٧.

(٢) يقول ابن سيرين (ت ١١٠هـ) «كان الناس لا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة فلما وقعت الفتنة سألوا عن الإسناد». راجع: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥، ص. ١٥٠. راجع أيضاً: سنن الترمذي، ج. ٥، ص. ٣٩٦.

(٣) جاء في البخاري: «أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله في المدينة أبي بكر بن حزم أن «أنظر ما كان من حديث رسول الله أو سننه فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء»، وأوصاه أن يكتب ما عند عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية وما عند القاسم بن محمد بن أبي بكر». يقول محمود أبو رية: «واستمر الحديث بعد الطبقة التي كان منها صغار الصحابة وكبار التابعين كطبقة ابن عباس، على ما يعترض فيه من عوارض السهو والإغفال، وما يدخل عليه من الشبه والتأويلات، وعلى أن بعض الثقات ربما أخذه من غير الثقة، حتى كانت خلافة عمر بن عبد العزيز، فخشي تزيد الناس ووقوع الكذب إذا قل الصحيح، وكانت قد فشت في زمانه أشياء مما يتعمد فيه الكذب لغير مصلحة بتأول عليها..خشي عمر عاقبة ذلك وما أشبهه..» راجع أيضاً: محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، نشر البطحاء، طبعة خامسة، مصر، ١٣٨٥ هـ.

التأليف يجري على هذا النحو إلى آخر المائة الثانية، وكان أهم ما وصلنا في القرن الثاني، ولعله الوحيد، هو الموطأ لمالك، الذي كان فيه خمسماية حديث(١).

ثم أنشأ العلماء بعد المائة الثانية يفردون كل ما روى من الأحاديث في عهدهم بالتدوين بعد أن كان من قبل مشوباً بأقوال الصحابة وغيرهم وصنفت في ذلك مسانيد كثيرة. وكان أول من ألف في المساند، بمعنى ترتيب إسناد الأحاديث إلى الصحابي، أبو داود سليمان بن الجارود الطيالسي، وتبعه أسد بن موسى الأموي، وعبد الله العبسي، وكان آخر من صنف في المساند أحمد بن حنبل الذي جمع أربعين ألف حديث(٢). وجرى العمل على هذا النهج حتى ظهر البخاري وطبقته، فانتقل التدوين إلى طور التنقيح والاختيار، فوضعوا كتباً مختصرة في الحديث اختاروا فيها ما رأوا أنه من الصحيح على طريقتهم في الإسناد، فظهرت في النصف الأول من القرن الثالث، الكتب الستة المعتمدة لدى أهل السنة: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داوود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، وسنن ابن ماجه.

أما الكتابة التاريخية فقد بدأت في أواخر النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، فكتبت المغازي التي سميت لاحقاً بالسيرة والتي تعني غزوات النبي وأخباره. كانت هذه الكتابة ضمن دراسة الحديث، وكان رواد دراسة المغازي محدثين، ما يفسر أهمية الإسناد أو سلسلة الرواة في تقدير قيم المغازي(٣). ثم تطورت مع الواقدي (ت ٢٠٧) الدراسات

---

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، القاهرة، ج. ١. وراجع أيضاً: إبراهيم فوزي، تدوين السنة، المركز الثقافي العربي، ص. ٧٣

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مثَّل جيل مؤرخي المغازي مرحلة انتقالية بين دراسة الحديث وكتابة التاريخ، أمثال إبان بن عثمان بن عفان (توفي عام ٩٥)، وعروة بن الزبير الذي عد مؤسس دراسة المغازي. أما الجيل الثاني فكان منهم عبد الله بن أبي بكر بن حزم (ت ١٣٠ هـ) وعاصم بن قتادة، وموسى بن عقبة (ت١٤١هـ). ولعل أهمهم كان محمد بن مسلم بن شهاب الزهري. ثم جاء ابن إسحاق تلميذ الزهري، الذي تفاوتت شهادات العلماء في علمه ووثاقته، إلا أن مغازيه ظلت المصدر الأساسي لمن جاء بعده من المؤرخين خصوصاً ابن هشام. وتعتبر سيرة ابن اسحاق أقدم سيرة مخفوظة بكليتها، جمع فيها بين الأحاديث والروايات التاريخية والإسرائيليات والقصص الشعبي مع كثير من الشعر الصحيح =

التاريخية في كتابه «المغازي» أو غزوات الرسول وسراياه»، فكان أكثر دقة من ابن اسحاق في استعمال الإسناد وفي تحقيق الحوادث، وفي تقليصه لعنصر القصص الشعبي في مادته، كما أنه استعمل أسلوب الإسناد الجمعي بانتظام، وعرف عنه أنه لم يأخذ عن ابن اسحق شيئاً. ثم جاء ابن سعد (٢٣٠) فألف كتاب الطبقات الكبرى، فذهب أبعد من الواقدي في تنظيم مادته، وتوسع في السيرة، فأصبح نموذجاً لأدب الشمائل والدلائل فيما بعد. مع ابن اسحاق والواقدي وابن سعد، استقر هيكل تاريخ السيرة نهائياً وأخذت تواريخ السيرة التالية تتبع الخطة نفسها وتعتمد على المواد التي قدمتها المؤلفات المذكورة.

ورغم أن تاريخ اليعقوبي، بتنوع مصادره واتساع مجاله التاريخي، حقق تطوراً هاماً في علم التاريخ الإسلامي، إلا أن النقلة النوعية في كتابة التاريخ، التي ستصبح النموذج والمثال للكتابات التاريخية، هو «تاريخ الرسل والملوك» للطبري. فكان قمة ما وصل إليه كتابة التاريخ عند العرب، حيث نجح في تحقيق الارتباط بين التاريخ والأمة، وباتت الأمة وفق تاريخ الطبري مركزاً وهدفاً للتاريخ من بدئه وحتى نهايته.

نحن بصدد تاريخ صيغ على أرضية الخبر، حيث رتبت الأخبار بحسب تعاقب الأحداث وتسلسلها، وكل خبر مدعم بسند أو أسانيد عدة طبقت بصرامة. فكان الطبري «وفياً لحيثيته كفقيه، حين رفع الخبر التاريخي إلى مستوى وثوق الخبر الشرعي، فأخضَعَ كل علم ومعرفة لقواعده، ما قلص علم التاريخ إلى أن يصبح «نشاطاً فقهياً-كلامياً يتعامل مع الحدث التاريخي بصفته مسألة فقهية أو كلامية»[1]، وجعل تحقق كل معلومة حول الماضي مرتهناً لسلامة نيّات الراوي.

أما التدوين الشيعي، الامامي على وجه الخصوص، ورغم القول بحصول تدوين مبكر عند الشيعة الإمامية يرجع إلى زمن أئمتهم، حيث كان فيه أصحاب الأئمة يدونون

= والموضوع، ما جعل ابن اسحاق محلاً لانتقاد شديد بسبب اعتماده على أهل الكتاب في الرواية ولإيراده كثيراً من الشعر الموضوع ولأخطائه في الأنساب ولأنه ينقل من كتب الآخرين مباشرة دون سماعها من أصحابها، ولأنه لم يكن دقيقاً في إسناده. ورغم كل ذلك، فقد بدأت مع سيرة ابن اسحاق كتابة التاريخ العالمي.

(١) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، مصدر سابق.

عن الإمام مباشرة ما يقوله، بخاصة في زمن الإمامين الباقر والصادق، والذي كان أهمه ما سمي بالأصول الأربعمائة، إلا أن أكثر هذه المدونات، كانت جهوداً فردية لأصحاب الأئمة، وتُتداول على المستوى الشخصي أكثر منه على المستوى الشيعي العام، وكانت موزعة ومنتشرة في الآفاق، ولم يصلنا منها شيء، إلا ما ذكرته روايات لاحقة عنها بطريقة عامة ومبهمة، ما يبعث على الشك في فعلية وجودها[١].

كان موت الحسن العسكري، و«غياب الإمام الثاني عشر»، يعني للشيعة انتهاء زمن تلقي النص مباشرة من مصدره، وبدايةً للشروع في ورشة التدوين الفعلية للحديث، وجمع ما كان مفرقاً، ونقل التداول الموزع وغير المنضبط للنص إلى تدوين جامع ومنهجي مع مراعاة قواعد تصنيف الحديث وأصول الإسناد المتبعة عند المذاهب الإسلامية الأخرى[٢].

---

(١) إذ لا يعقل عدم بقاء أي أثر لها سوى أنها كانت تتناقل شفاهة، الأمر الذي اختلط فيها الغث والسمين. ولولا ذلك لما عانى الكليني (ت ٣٢٩هـ) صاحب الكافي، الذي بذل في جمع مصنفه المشاق واستغراقه عشرين سنة ومسافرته إلى البلدان والأقطار، ولما اضطر إلى تصحيح ١٦ ألف رواية من أصل ثلاثمائة ألف رواية. يضاف إلى ذلك النقد الشديد الذي وجهه الشيخ المفيد لرواة الحديث بالقول: «وليسوا بأصحاب نظر وتفتيش، ولا فكر فيما يروونه ولا تمييز، فأخبارهم مختلطة لا يتميز منها الصحيح من السقيم، إلا بنظر في الأصول واعتماد على النظر الذي يوصل إلى العلم بصحة المنقول»، ولَماَ وضع الطوسي شروطاً صعبة لجواز العمل بالآحاد، ما يدل على أن الروايات كانت منتشرة أو متداولة بطريقة غير منضبطة، ويرجح القول بأن المدونات الحديثية قبل «غيبة الإمام الثاني عشر» كانت تشبه تدوين الصحابة الشخصي لأحاديث النبي واحتفاظهم بما دونوه لأنفسهم، إضافة إلى رواج التناقل الشفاهي للرواية بين الشيعة ولم يعرف تداولهم لمصنفات مشهورة بينهم لظروف سياسية ضاغطة وغياب قواعد التداول العلمي للرواية داخل الجماعة الشيعية قبل القرن الخامس الهجري كما سيتبين معنا. كل ذلك يؤكد أن مشروع التدوين الجماعي للرواية الشيعية لم يبدأ قبل النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. راجع الفصلين السابع والثامن من هذا الكتاب.

(٢) نشير هنا إلى أن التدوين بدأ عند الشيعة قبل نضج علوم التعديل والترجيح عندهم، أو اتضاح مباني الإسناد التي صنفت كتباً رجالية أربعة عند الشيعة: رجال الغضائري والكشي والطوسي والفهرست، وتأخرت إلى ما يزيد على قرن كامل منذ تدوين الكافي للشيخ الكليني ومن لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق. وهو أمر فرض على فقهاء الشيعة ابتداءًا من القرن الخامس رفض الكثير من الروايات التي تضفي على الأئمة قدرات استثنائية، وتتهم المصنفين السابقين بأنهم يروون الغث والسمين هذا فضلاً عن سقوط وثاقة أكثر رواة المصنفات الأولى مثل مصنف بصائر الدرجات وحتى كتاب أصول =

وقد كان أهم ثمار هذه الجهود التي استغرقت ما يزيد على القرن والنصف، من أوائل القرن الرابع هجري إلى منتصف القرن الخامس منه، هي الكتب الأربعة: الكافي للكليني، من لا يحضره الفقيه للصدوق وكتابا التهذيب والاستبصار للطوسي، والتي أصبحت بمثابة المراجع الحديثية الأساسية المعتمدة لدى الشيعة الإمامية[١].

***

أمران اتسم بهما تدوين الحديث، وتدوين الكتابة التاريخية من بعدها:

أولهما أنها تمت برعاية السلطة وتحت رقابتها، بل وبشيء من التنسيق معها. هذا لا يعني غياب الموضوعية والنزاهة في أكثر هذه المدونات، بل يعني أن التدوين اتخذ وجهة خاصة من بين الوجهات الأخرى الممكنة، ونمط كتابة، تصب في مصلحة السلطة ومنسجمة مع غاياتها[٢].

وقد نبه ابن خلدون إلى أن الكتابة التاريخية، كانت تتعلق إما بملك وإما بأسرة مالكة، وإما بأمة مهيمنة، ما يفرض هيمنة سياسية وأيديولوجية توجه التدوين التاريخي. بيد أن هذا الارتباط لا يمكن اعتباره مذمة أو منقصة، رغم الكثير من آثاره السلبية. فبناء الذاكرة الشاملة، وتأسيس مفهوم الأمة أو الانتقال به من مفهومه الديني الفضفاض إلى مفهومه السياسي القائم على هوية موحدة، أمور لا تحصل وحدها، ولا يمكن أن تكتمل بمبادرات فردية خاصة، أو انتظام جماعي عفوي، بل لا بد لها من سلطة راعية لها، سلطة تقوم في أساس أمرها الملزم، ليس على الغلبة فحسب، وإنما على تمثلها لهوية المجتمع وتجسيدها لمعتقده.

= الكافي نفسه، التي تغلغل إلى داخلها روايات الغلاة والمفوضة. وهو ما جعل الطوسي يرى أن عدد الروايات الموثقة عند الشيعة الإمامية بنظره لا يتجاوز أربعة آلاف حديث صنفها في كتابي التهذيب والاستبصار من بين مئات الآلاف من الروايات المنتشرة بين الشيعة الإمامية.

(١) محمد رضا الجلالي، تدوين السنة الشريفة، مركز النشر، طهران، ١٤١٨ هـ.

(٢) تجد مثلًا أن عوانة بن الحكم في التاريخ وعمل الزهري في المغازي يوافقان استتباب السلطة السياسية الأموية، حيث لم تعنِ علاقتهما بالأمراء الأمويين دعماً سياسياً فحسب، بل مساهمة في التأسيس النظري لما يسمى بالسنة والجماعة. كذلك فقد عرف عن ابن اسحاق ارتباطه بسلطة العباسيين، فكان أول من جمع المغازي لدولة العباسيين التي كانت بحاجة إلى دعم أيديولوجي.

نشوء حكم أمبراطوري كوسموبوليتي في الإسلام، متنوع في مكوناته الاجتماعية والثقافية وامتزجت في داخله الأعراق البشرية والثقافات المتنوعة، فرض الحاجة إلى تأسيس مفهوم مركزي، وذاكرة موحدة ومشتركة، لا يوحد أزمنة الأحداث الإسلامية فحسب، بل يوحد التاريخي الإنساني كله، يكون الدين الإسلامي فيه غايته ومآله ومقصده، وتكون الخلافة استمراريته الطبيعية والتجسيد الفعلي والمباشر لتدبير الله وخطته في الكون والوجود الإنساني كله. وهو تصور لا يقتصر على كُتَّاب السلطة ومؤرخيها، بل يشمل حتى المعارضين لها. إذ الخلاف بين الجميع لا يتعلق بهوية الأمة ومركزيتها الكونية والتاريخ ومؤسسات انتظامها الداخلي، بل بالإجراءات والترتيبات التفصيلية التي تُقرب الأمة إلى مثالها أو تبعدها عنه. أي إن الخلاف بين السلطة والمعارضة (من الشيعة) ليس في صورة الحكم بل في شخص الحاكم، وليس في مبادئ المشروعية وقواعدها بل في مسوغاتها ومستندها، وليس في إجراءاتها وآلياتها بل في أولوياتها وضوابطها.

كان الهدف من التدوين الشامل الموسوعي، مثل تاريخ الطبري مثلاً، هو بناء الذاكرة الاجتماعية على خلفية دينية. فكتابة التاريخ ليست مجرد توثيق للأحداث ولما جرى، بل هي صناعة له وإعادة إنتاج لأحداثه، تجعل الأمة الدينية الجديدة، مركز الخلق وغايته ومآله منذ بدء الخليقة وحتى نهاية الوجود الإنساني. وهذا النوع من الجهد لا يكون بمبادرات فردية خاصة، بل يتم برعاية ورقابة من الجهة العليا المدبرة لشؤون المجتمع والراعية لأمور الدين. فالسلطة في جزء من استمراريتها تحتاج إلى وازع باطني داخل المجتمع يلتزم ببقائها واستمرارها، وهو في المجال الإسلامي الوازع الديني، الذي يضع السلطة في قلب الحدث الإسلامي ويجعلها بطريقة أو بأخرى استمرارية لمهمة النبوة، وتجلياً للمقصد الإلهي في الوجود الإنساني.

ثانيهما: هيمنة منهج أهل الحديث في الكتابة التاريخية المبكرة[1]، التي تقوم على

---

(١) يقول عبد الجواد ياسين: «نزعم أن النص النهائي للسنة قد كتب على يد أهل الحديث وفي ظل أجواء العصبية والتعصب المصاحبة لحمية الانتقام الأمر الذي يمارس الجرح والتعديل بميزان مذهبي ضيق... الانقلاب الانتقامي الخطير الذي قام به الخليفة العباسي المتوكل ٢٣٤، قد مكن =

الإسناد ـ وتعتبر أن الثقة بالأشخاص الرواة، هو المقياس الوحيد لصحة التاريخ. لذلك تجد الخطيب البغدادي يعتبرها أساس العلوم الإسلامية، ومدار حفظه واستمراره[1].

إسناد الحديث منهج يتلخص، بحسب قول ابن الصلاح، «في معرفة صفة من تقبل روايته وما يتعلق بذلك من قدح وجرح وتوثيق وتعديل»[2]، وهو منهج يشبه منهج النقد الخارجي عند الغربيين، الذي يمثل المرحلة الأولى في فحص الوثيقة التاريخية، أي النظر في شخصية القائل أو الراوي أو الناقل قبل الالتفات إلى معنى النص. هذا جعل النقد الإسلامي للتدوين التاريخي، رغم دقته وصرامة قواعده لا يتعدى مستوى الظاهر[3]، وظل

= أهل الحديث من الانفراد بتدوين الإسلام أعني بكتابة تصورهم المفهومي الخاص للإسلام ثم تقديمه باعتباره الطرح الإسلامي الملزم. فظهرت كتب الحديث الستة الشهيرة: البخاري ت ٢٥٦ ومسلم ت ٢٦٢ وابن باجة ت ٢٧٣، وأبي داوود ت ٢٧٥، والترمذي ت ٢٧٩ والنسائي ت ٣٠٣. كان النص السني السياسي يدون تحت لهب التاريخ وهي الفترة التي بدأت في القرن الثاني الهجري وحتى القرن الرابع الهجري حيث اكتملت كتب الحديث المشهورة عند أهل السنة وهي بعينها فترة الاشتعال في فعالية التاريخ السياسي في الإسلام. كان النص السني يدون في لهب التاريخ وتحت لهب التاريخ..». راجع: عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت.

(١) يقول البغدادي: «لما كان ثابت السنن والآثار وصحاح الأحاديث المنقولة والأخبار ملجأ المسلمين في الأحوال ومركز المؤمنين في الأعمال إذا لا قوام للإسلام إلا باستعمالها ولا ثبات للإيمان إلا بانتحالها وجب الإجتهاد في علم وصولها ولزم الحث على ما عاد بتعمير سبيلها». الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥، ص. ١٨.

(٢) ابن الصلاح، علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٥، ص ١٠٤.

(٣) هذا لم يمنع المحدثين المسلمين من النظر في المتن، لكنه نظر اقتصر على ألفاظ الرواية ومعانيها، ولم يرتقِ إلى النظر في معقولية مضمونها. يقول ابن الصلاح: «قد وضعت أحاديث طويلة يشهد بوضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها». لذلك اعتبر إلى جانب الحفظ في شروط الراوي، الضبط وعدم الغفلة لما يعنيه الحديث. لكن النظر في المتن لم يستدع النظر في نص الرواية وتوليد قواعد لنقد المتن نفسه بل تم إرجاع صحة المتن إلى سلامة وعي الراوي نفسه. ما يدل على هيبة اللفظ وسلطته، حيث ظل علم الرواية علماً بالراوي والرواة لا علماً بالنص. يقول ابن الصلاح: «على الراوي أن يكون ضابطاً لما يرويه وتفصيله أن يكون مسلماً بالغاً سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة. متيقظاً غير مغفل حافظاً إن حدث من حفظه ضابطاً لكتابه أن حدث من كتبه، وإن كان يحدث بالمعنى اشترط فيه أن يكون عالماً بما يحيل المعاني». وهي كما ترى شروط تعود جميعها إلى الراوي لا إلى التدقيق في نص الرواية نفسها. راجع: مقدمة ابن الصلاح، بيروت ١٩٩٥، ص. ٨٥.

مرتبطاً بشخص الراوي لا حقيقة الرواية، وبلفظها وصياغتها وبلاغتها لا إمكانها التاريخي. فالتاريخ ليس وعاء فارغاً يلقي الراوي بداخله ما يشاء من أحداث وأخبار، حتى لو لقيت استحساناً وقبولاً في نادي المحدثين[1] إذ إن ثبوت حدث مسألة أبعد من كفاءة الراوي ونيّاته الحسنة وأبعد من فصاحة الرواية وبلاغتها بحسب قول ابن الصلاح، بل هو في صحة انتساب هذا الحدث إلى التاريخ واستحقاقه في أن يكون منه. وهذا ما تنبه إليه ابن خلدون الذي دشن أول محاولة لتحرير التاريخ من سلطة العادة والتقليد، وإعادة الاعتبار للتاريخ وليس للرواية، وتثبيت أسبقية التاريخية على مجرد الحدوث.

***

١ .٤ من التأريخ إلى التاريخ

أصبح الحدث الإنساني عماد البحث التاريخي المعاصر، بعد أن كان للميتافيزيقيا قبل ذلك القول الفصل، وانتقل التفكير التاريخي من التفكير بمركزية الله إلى مركزية الإنسان نفسه من دون أن يعني ذلك نكران وجود الله، لكن الشأن الإنساني أصبح قطب الرحى ومركز الثقل في تتبع الحدث التاريخي. نتيجة لذلك تجرد الحدث التاريخي من أية قداسة دينية، وأصبح فعلاً إنسانياً خالصاً، واتجه البحث التاريخي إلى التنقيب عن كل جوانب الحياة من عادات وعلوم وقوانين وتقاليد وخرافات، بعدما كان في السابق وثائق المنتصرين والملوك والأنبياء الكبار.

بدأ الوعي التاريخي عموماً حين أخذ يتحرر من التدوين التاريخي الذي يحصر التاريخ بتاريخ الملوك والأمراء وسجل انتصاراتهم وهزائمهم. يقول فولتير: «حاولت قدر المستطاع

---

(١) هدف منهج التعديل إلى تحديد مسطرة ثابتة يتم بمقتضاها في كل جيل ضم حفاظ جدد، وفي الوقت نفسه مسطرة إقصاء المنتسب إليها بدون حق. فمن شروط كفاءة المحدث انتماءه إلى جماعة المحدثين. يقول البيهقي (٤٥٨ هـ): «فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه، ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه أن يصير الحديث مسلسلاً بحدثنا وأخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الأمة شرفاً لنبينا». مقدمة ابن الصلاح، ص. ٩٤.

كتابة تاريخ العادات والعلوم والقوانين والتقاليد والخرافات؛ إني لم أعاين إلى حد الآن سوى تاريخ الملوك، أريد الآن معاينة تاريخ البشر»، ويقول رانكه إن علم التاريخ يبدأ بنقد التقليد، ويقول أرنست رينان: «جوهر النقد هو إدراك حالات مخالفة جداً لما نعرف من محيطنا العادي»[١]. هذا يعني أن التقليد التاريخي، أي السلوك الكتابي الذي يقوم على الاستنساخ والعادة المهيمنة والمتوارثة، يجعل المرء ينكر الحالة غير العادية ويتنكر للأحداث الجزئية ويهمل تاريخ المهمشين، ويفرض حكماً مسبقاً هو بمثابة المرجع والمرتكز والقاعدة المسلمة التي تقاس عليها كل حالة. بهذا يأتي النقد التاريخي ليكسر ذلك الحاجز النفسي والمنطقي ويتجاوز الحكم التلقائي السلبي ويتحرر من قيد الموروث لينفتح على حالات منكرة وغير مألوفة سابقاً مع أنها كانت هناك على الدوام.[٢]

كان ابن خلدون أول من تصدى لنقد الكتابة التاريخية المتعارفة والمألوفة في المجال الإسلامي، فوجه نقداً جذرياً إلى مجموع التأريخ العربي، ووجه نقداً للمؤرخين كلهم من دون استثناء حتى الكبار منهم، الذين أقر بفضلهم لكنه رأى أنهم وقعوا فيما لا حيلة لهم به.

عاين ابن خلدون معاينة شاملة التاريخ العربي كله ومنذ أصوله، وطعن في المنهج الأصلي الذي قام عليه التاريخ التقليدي، واعتبر أن أقصى ما يمكن أن يبلغه هو أن يكون علماً بظاهر التاريخ لا بحقيقته وعمقه وفعليته. ما أدى إلى أن ينتج المؤرخون تاريخاً غير مؤكد الحصول، وحديثاً سطحياً عن التاريخ. فأخبروا عن ظاهره، وظل الحديث عن حقيقة التاريخ غائباً عن التأليف التاريخي برمته. دعا ابن خلدون إلى قطع الصلة بالتقليد ووضع حد للاستنساخ الآلي لما كتبه المؤرخون السابقون، وإرجاع الخطاب عن التاريخ إلى وقائعه والعودة إلى الأصول، هذه الأصول هي قوانين المجتمع والتاريخ، أو ما يسميه طبائع

---

(١) مفهوم التاريخ، مصدر سابق، ص. ٨٩.

(٢) أزيد هنا لأقول إن التقليد يحمل مكوني الاستبداد والغفلة معاً: الغفلة لأن التقليد يبني توقعات لا تحيط بكل الاحتمالات، وفي الوقت الذي يتوقع حصول شيء معين وفق نسق معين إذا بالأحداث تتجه في اتجاه آخر، ما يولد عنصري المفاجأة والصدمة، والاستبداد لأنه يحول دون الاعتراف بحصول أحداث غير متوقعة رغم أن عوامل تحققها مكتملة.

العمران. وهي أول مبادرة في التاريخ الإسلامي في انتزاع التاريخ من مجال العلوم الدينية، وإرجاعه إلى قوانين التاريخ، وبالتالي إلغاء الانفصام بين التاريخ والخطاب التاريخي[١].

عدد ابن خلدون أسباب سبعة أخطاء تُوقع المؤرخين في المغالطات والكذب، اللذين يحصلان بقصد أو بغير قصد من الراوي أو المصنف. خمسة منها ترجع إلى التحزب السياسي أو الأيديولوجي: «التشيع للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقه من الأخبار لأول وهلة. وكان ذلك التشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فيقع الكذب»، «الثقة بالناقلين»، «الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد مما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب»، «الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع»، «تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة»[٢].

تبين هذه الأسباب مجتمعة، أن أكثر الكذب والوضع لا يرتبط بسوء نية الراوي أو المحدث أو المصنف، بل هو نتاج انتماء إلى جماعة تخلق مزاجاً نفسياً في تنزيل المرغوب فيه منزلة الواقع، من دون أن يشعر الراوي بذلك، إذ يروي وهو في قلب المعركة، والرواية جزء من أسلحة الدفاع عن النفس وأهم أدوات الفتك بالخصم. فيصبح المتخيل حقيقة، أو يتم تنزيله كذلك، وكل ما يعلي من الذات ويسقط الخصم يصير ضرورياً وفعلياً.[٣]

ولكي يستبعد ابن خلدون منهج أهل الحديث من السيطرة أو الهيمنة الأيديولجية على التدوين وكتابة التاريخ، عمد إلى الفصل بين ميدانين: مجال خطاب الوحي ومجال الخطاب

---

(١) راجع: علي أومليل، الخطاب التاريخي، مصدر سابق، ص. ٧٢-٧٨.

(٢) مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، بيروت، ص. ٣٥. راجع أيضاً: الخطاب التاريخي، المصدر نفسه.

(٣) هذا سلوك عام اتسمت به الثقافة القروسطية، التي تنزع إلى التسامي بجماعتها وجنسها، وتسقط الشر االخبث على من عداها. وهي ذهنية تسمى بالمركزية الإثنية (EthnoCentricity). راجع: -Land ..man, *Philosophical Anthropology*, pp. 30-32

الذي يخبر عن واقعات من عالم الطبيعة. ولكل خطاب مقياس للصدق تبعاً للعالم الذي يحيل إليه.

أما المجال الأول فهو الإخبار عن العالم القدسي الحق، حيث لا بد من فحص أمانة الخطاب، أي صحة انتمائه إلى الأصل الذي صدر عنه. هو خطاب حصل في الزمان لكنه صدى للأبد، لا يتغير رغم مرور الأحقاب، وانزلاقه في الزمان ينطوي على تهديد لهويته أي لثباته. ما استلزم تطوير منهج لفحص ثبات الخطاب المقدس وتأكيده، بحكم أن هذا الخطاب تحمله لغة معرضة في أثناء التناقل الشفاهي في الزمن إلى التحوير والتغيير بالقياس إلى لحظة صفائه الأولى. وقد كان منهج الإسناد طريقة في إرجاع الرواية التي تروى في زمن لاحق على زمن النبي إلى النبي، أي هو عملية التناقل صعوداً في الزمان حتى الأصل المطلق لمعرفة ما إذا بقي الخطاب المقدس هو هو ثابتاً في الزمان على الرغم عنه[1].

أما المجال الثاني فهو الإخبار عن الواقعات. يقول ابن خلدون: «فالتعديل (النظر في عدالة الراوي) اعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى يحصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن هو الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. أما أخبار الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها اعتبار المطابقة». أي ينظر في إمكان وقوعها وصار ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه. فإذا كان الشرع أجاز العمل بخبر الثقة، فلأنه أجاز العمل بالظن الراجح في الأحكام الشرعية. أما الأحداث التاريخية المروية أو المخبر عنها، فلا تندرج ضمن الأحكام الشرعية حتى تشملها أدلة العمل بالظن، أو أدلة حجية (إلزام) خبر الآحاد الذي يرويه الثقة، بل لا بد من ابتكار أداة أخرى للتحقق من مطابقة مؤدى الخبر للواقع، والخطوة الأولى في ذلك هي التحقق في إمكانية وقوع مؤدى الخبر، أي معقوليته التاريخية. وهذا يكون فقط بنظر ابن خلدون: «بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها. وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة. ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك في نفسه ممكن أو ممتنع... كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له

(١) راجع: الخطاب التاريخي، مصدر سابق، ص. ٥٠-٥٧.

من أحواله فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»[1].

كان هدف مقدمة ابن خلدون إحداث تغيير جذري ملائم للتغيير الجذري الذي وقع في التاريخ، بأن يتم رفع التأريخ إلى مستوى التاريخ الذي انقلبت أوضاعه. ما حاول ابن خلدون فعله، ليس اقتراح أدوات نقد تاريخي للتثبت من موضوعية أو واقعية الوثيقة ومطابقتها للواقع فحسب، بل أراد تأسيس علم تاريخ، أي سحب التاريخ من دائرة التعبد الشرعي، وسلطة الرواية، إلى التعامل معه بصفته موضوعاً مستقلاً ومتميزاً عن بقية الموضوعات الأخرى، من شرعية مثل علوم الفقه والرواية، وعقلية مثل علم الكلام والفلسفة والمنطق. فاقترح نتيجة لذلك أدوات خاصة به تناسب شروط إثباته وقواعد فهمه وتفسيره. لم يكن هاجس ابن خلدون المطابقة بين الوثيقة والواقعة فقط، بل تحويل الواقعة نفسها حقل قراءة وفهم وتأويل واستنباط مستقل.

نجح ابن خلدون في اشتراط التاريخية في ثبوت منطوق الرواية، أي شرط انتماء الحدث المخبر عنه إلى العامل البشري لا الغيبي، وفي فصل التاريخ بالكامل عن التمثل الديني وما يستدعيه هذا التمثل من قداسات، أي فصل التاريخ عن المقدس، من دون أن يلغي المقدس. فلا يعود التاريخ بذلك تاريخاً مقدساً بل تاريخاً للمقدس، ولم تعد محركات التاريخ عوامل غيبية غامضة وراء العامل البشري في محدداته الثقافية والفكرية والسياسية. ما يعني أنه أصبح بالإمكان تفسير الأحداث التاريخية والجواب عن لماذا، بسبب تحول أحداث التاريخ إلى منتج إنساني بعدما كان منتجاً إلهياً، وتحوله إلى تاريخ الإنسان بعدما كان تاريخ الله. أصبح التاريخ مع ابن خدون، مثلما هو عند مارك بلوك: علم المجتمعات البشرية.

رغم كل ذلك، لم يتقدم ابن خلدون خطوة إضافية لاختبار فعلية الحدث، إذ إن أقصى ما يرقى إليه نظر ابن خلدون هو فحص إمكان الخبر، والإمكان عنده لا يتجاوز ما تقبله

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص. ٣٨. مصدر سابق.

العادة، وما هو خارج العادة لا يقبله ولا يسلم به. في حين أن السؤال التاريخي ليس في إمكانه الذاتي فقط، بل في التحقق من حصوله فعلاً، وفي التعرف إلى الشواهد والقرائن من خارجه الدالة على حدوثه. فالحدث لا يكفي فيه إمكانه الذاتي بالقياس إلى علم العمران، بل إمكانية حدوثه داخل سياق الأحداث التي تسبقه وتتزامن معه وتعقبه. ولعله لأجل ذلك لم يستطع ابن خلدون تطبيق منهجه، بل احتكم هو نفسه إلى المرويات، بحكم أن علم طبائع العمران بمضمونه الاجتماعي والتاريخي، لم يتبلور في كل الأحوال إلا بعد قرون عدة من زمن ابن خلدون.

لم يغير ابن خلدون وُجهة المؤرخين المسلمين ومنهجهم، لأن ذلك يتطلب تغييراً في الذهنية السائدة، التي لا يمكنها التغير وهي في زمن ابن خلدون في حالة تفكك وانحطاط. فالوعي التاريخي لا يحصل إلا في عهود التقدم والازدهار. فكان من الطبيعي أن يتفوق منهج المحدث على منهج الفقيه الأصولي في دراسة التاريخ، وأن يغلب وينسي تعديل الرجال استنطاق الأشياء فيختزل التاريخ إلى ضبط الوثائق لا ضبط حقائقها[1].

***

١ .٥ التاريخ والمسافة الزمنية

بما أن موضوع بحثنا ينتمي إلى زمن حصل وانقضى وتبعدنا عنه مسافة زمنية معتبرة، فإن وسيلتنا إليه هو الوثيقة، ما يعني استحالة خروجنا من دائرة الإمكان التاريخي. لأننا أمام مجهول نحاول اقتحامه من دون أن نسيطر عليه بصفة نهائية، فما يمكن فعله هو توسيع دائرة هذا الإمكان وأدواته، لرفع حظوظ حدث مروي أو ادعاء بعينه وتدني حظوظ أحداث أخرى منافية أو منافسة له. وهذا يكون بالتثبت من معقوليته التاريخية، فلا نقتصر في البحث على التحقق من إمكان الحدث المروي عقلاً أو عمراناً، بل على حظوظ فعليته وواقعيته، والتي يمكن اختبارها بطرائق اختبار ثلاث:

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، ص. ٨٩، مصدر سابق.

أولها الأفق الثقافي[1]، الذي يعني انتماء الحدث أو مضمون الوثيقة إلى ذهنية أهل الزمن، بمعنى انتماء الحدث إلى مجاله الثقافي والاجتماعي وأفقه الأنتربولوجي. فالحدث ليس شيئاً يحصل فحسب، بل يحصل داخل مجال يستمد منه مادته وهيئته، ولا يمكنه أن ينوجد لوحده منفصلاً أو مستقلاً عن بقية الأحداث. فلا يكفي للحدث أن يثبت في ذهن المؤرخ أو الراوي أو المصنف، بل لا بد من أن يثبت في الزمن الذي أخبر عنه ويكون جزءاً منه ومتواصلاً مع بقية الحدوثات فيه ومتناغماً مع سياقاتها التزامنية والتعاقبية[2]. لنتذكر أن الظاهرة الشيعية ظاهرة ثقافية بامتياز، لا تُرى لكي تُروى بطريقة سردية، بل تُقرأ وتفهم وتؤول، بحكم أن الظاهرة الشيعية نفسها ظاهرة ثقافية ذات خطاب تأويلي لأحداث التاريخ والحدث النبوي، وتحمل بنية تفكير ومنطق استدلال خاصاً بها، في إثباتها وإنتاجها للحقائق وفي التعبير عنها. وهي في كل ذلك، تستمد مادة فكرها ومفردات تعبيرها وتقنيات إنتاجها للخطاب من الفضاء الثقافي الذي انوجدت فيه، فأفقها أفق عصرها، وذهنيتها ذهنية المجال الثقافي الذي كانت هي طرفاً في تكوينه والتكوُّنُ به.

هذا يعني أن معقولية الحدث الذي تخبر عنه الوثيقة أو تدل عليه، تفترض مسبقاً انسجام الخبر مع ذهنية[3] البيئة الثقافية التي ينتمي إليها، ويكون متوافقاً مع إجراءاتها وأدواتها وآلياتها

---

(١) هو مفهوم يقترب كثيراً من مفهوم الذهنيات الذي طرحته مدرسة الحوليات، وعمل على صياغته لوسيان فافر ومارك بلوخ. راجع التاريخ الجديد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ٢٠٠٧. ص. ٢٧٧.

(٢) رأى طه حسين مثلًا في كتابه «الشعر الجاهلي» أن شروط حصول شيء هو أن يكون من طينة زمانه لا خارجه. راجع: طه حسين، الشعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٦، ص. ٧-١٠.

(٣) الذهنية تحمل بعدين: أولهما المرتكزات العقلية والقيمية، التي هي مرجعية لأي نشاط ذهني أو سلوك فردي أو خطاب جماعي، أي مرجعية التفكير والسلوك الواعي، ثانيهما القواعد الإجرائية التي تمارسها القوى والجماعات في مجال السلوك الاجتماعي والسياسي، وتتخذ شكل العرف الذي تتناقله الأجيال، ويضيف إليه كل جيل تجاربه وينقله إلى الأجيال التي تليه. فحادثة السقيفة مثلاً ليست نابعة من عقيدة سياسية خاصة بل من عرف عربي ورثه العرب من الإرث القبلي في ملء الفراغات الإدارية واتخاذ القرارات المصيرية. البعد الأول بمثابة الخلفية لأي تفكير أو إنتاج =

الفكرية والمعرفية. وهذا هو أحد أهم جوانب تاريخية الفكرة التي تصدر في فترة زمنية معينة وتكون محكومة أو مؤطرة بذهنية خاصة تقف وراء الأحداث الصادرة فيها.

بذلك فإن معقولية الخبر لا تقتصر على إمكانه العقلي، بل إمكان حدوث مضمونه داخل ذهنية خاصة تتكلم وتفكر وتنتج معانيها الخاصة بها. هذا يجعل الاحتكام إلى الذهنية السائدة هو مدار الحكم بمعقولية حدوث مضمون الخبر في زمن معين وبيئة خاصة وعدم إمكانية حدوثه في زمن وبيئة آخرين. فالتاريخ تسيره أسباب إنسانية خالصة، لا تتجلى في الترابط السببي بين الأحداث السابقة والأحداث اللاحقة فقط، بل في الذهنية العامة التي تجعل أحداثاً معينة ممكنة الحدوث فيها وممتنعة الحدوث في البعض الآخر.

هذا الاختبار يخرج الادعاء بخارجية الظاهرة الشيعية عن سياق التاريخ الإسلامي، بالقول إنها جسم غريب لبس لبوساً إسلامياً، أو القول بغيبية مصدرها وقدسية مسارها. إذ إن كلا الادعاءين يسلخان عن التشيع إمكانه التاريخي، ويحولانه إلى افتراض مصطنع أو مقترح متخيل يقبل شتى إسقاطات الذات عليها، إما بإدانتها والدعوة إلى استئصالها بصفتها جسماً سرطانياً، وإما التعالي بها ورفعها فوق أية محدودية بشرية وتأطير ثقافي.

ثانيها الاتصال التاريخي: بمعنى اتصال الأحداث بعضها ببعض وأخذها بيد بعضها، في تسلسلها وتداخلها، لتنتج صورة تاريخية معينة أو مشهداً تاريخياً كلياً، لا بد لأي خبر مروي أن يكون من سنخه وطبيعته ومنطق ترابط أحداثه، في تزامنها وتعاقبها معاً. فلا يمكن لحدث مُخبر عنه أن يحصل إذا كان مؤداه مناقضاً للمشهد التاريخي الذي ينتمي إليه. ولا يمكن توقع حدوث حدث ما من دون سياق تاريخي يسبقه ويمهد له ويوفر له مقومات حدوثه، ولا يمكنه أن يحصل أيضاً إذا لم تكن له آثار ومفاعيل لاحقة عليه، أو تكون الأحداث اللاحقة عليه منسجمة مع سياق مناف ومناقض للخبر نفسه. فالقبل وفي الإثناء والبَعد هي عوارض الاتصال التاريخي التي تهب الحدث المروي معقولية فعليته التاريخية. فالأحداث لا تسقط

= للمعنى، والثاني بمثابة السلوك العفوي والمباشر أو السلوك الذي لا يحتاج إلى روية، لأنه يستند إلى قواعد مشروعية راسخة لا تحتاج إلى تفكر أو روية.

من السماء، وليست مجرد فقاعات هوائية منعزلة ومنفصلة عن غيرها وتتبخر من دون أي أثر لها، بل هي نتاج سياق يسبقها ومنتِجَةٌ لسياق يأتي بعدها، وإلا صار كل شيء سبباً لكل شيء، وصار التاريخ كومة مكدسة من التحققات والحدوثات لا رابط بينها، بحيث لا يشترط في الحدث أن يكون مسبوقاً بأي شيء يشرطه ويتلاشى بمجرد حدوثه من دون أي أثر يتركه على الأحداث التي تليه، فكأن أساس ثبوت الحدث هنا هو تحققه بذاته ولذاته، وخارج تيار التاريخ المتدافع والمتصل.

وهذا هو الفرق الدقيق بين خبر الرواية أو الحديث، الذي يقدم حدثاً منفصلاً عن غيره من الأحداث، ويكون معيار ثبوت مضمونه خصالاً تعود إلى الراوي فقط، وبين علم التاريخ، الذي لا يكتفي بضم وفرز ورصف الأحداث بحسب التزامن أو التعاقب الزمني مثلما كان متبعاً في تأريخ الإسلام المبكر، بل يرى الأحداث سياقاً متصلاً، يتيح النظر في تولد الأحداث بعضها من بعض، يصح معها رؤية مشهد تاريخي أو حقبة تاريخية بصفتها حدثاً كلياً آخر وراء الأحداث الجزئية التي كونته وأنتجته، وله خصائص مستقلة عنها.

صحيح أن كثيراً من الأحداث في التاريخ كما يقول مارك بلوخ خارجة عن المألوف وفيها عنصر المفاجأة والمخالفة ولا تدخل في السير العادي للكون، لكن المفاجأة تحصل لدى الذين تلقوها، وليس عند المؤرخ الذي يرصدها قبل وفي أثناء وبعد حصولها. إذ طالما أن المفاجأة حصلت في التاريخ فهنالك عوامل قريبة وبعيدة وعميقة جاءت بها، يعمد الباحث إلى تفكيك عناصر المفاجأة فيها، لا تعطيلها، أي الاطلاع على الذي جعلها مفاجأة. المفاجأة تصدم واقعاً معيناً عندما يكون محدوداً في توقعاته وخبراته وغير ملم بالعوامل كافة التي تصنع الأحداث، من دون أن يعني أن المفاجأة غير مرتبطة بشروط سبقتها خفيت على الذين تلقوها وتفاجأوا بها. لذلك قد يكون حدث معين مفاجئاً في بيئة وعادياً ومتوقعاً في بيئة أخرى. ما يعني أن مكونات المفاجأة تعود في أكثرها إلى خبرات المجتمع وعقلانيته وحسه العلمي وسعة دائرة توقعاته. فالذي يتفاجأ هو المتلقي الجاهل بأسباب

المفاجأة، لا المؤرخ أو الباحث الذي يعنيه النظر في ظروف وأسباب الأحداث المتنوعة بما فيها المفاجأة[١].

لا يحصل الحدث لذاته، منفصلاً عما قبله وعما بعده. فكل حدث هو أثر لأحداث سبقته ومهدت له، وسبب أو جزء من سبب لأحداث تتالت من بعده. فمعركة صفين مثلاً، أنتجت اصطفافاً سياسياً ترك أثراً مباشراً في التاريخ الإسلامي كله، بحيث لولا صفين لاتخذ التاريخ وجهة أخرى. كذلك فإن السيف الذي قتل علياً لم ينزل من السماء، بل حصل بيد شخص أنتج ميوله ومواقفه، تراكم وتقاطع أحداث وتفاعلات، بعضها معروف وبعضها الآخر خفي، كما أن مقتل علي في ظرفه الخاص ترك آثاراً خطيرة على مصير البيت العلوي وعلي مصير التشيع، بحيث لولا مقتل علي في تلك اللحظة لكان للتاريخ الديني أثر آخر وخيارات مختلفة، ولولا مبايعة الحسن لمعاوية لكان مصير وشكل التشيع في التاريخ مختلفاً عن الوضعية التي أعقبته. كل ذلك يدل على أن الخبر الذي يخبر عن حدث سياسي عام، ولا نجد له أية مفاعيل تاريخية أو آثار ملموسة بعده، يكون فاقداً لمعقولية فعليته التاريخية[٢]، ويكون بالتالي لا قيمة له تاريخياً. اتصالية الحدث تعني أن الأحداث التي بعده

---

(١) المفاجأة تعني أن الحدث لم يكن متوقعاً لا أنه كان مستحيلًا بأن حدث وتحدى استحالته. فالمفاجأة غير الاستحالة، ولا يمكن لحدث أن يحصل من دون مقدماته، التي بعضها ظاهر وبعضها خفي، يعمد المؤرخ إلى الكشف عنها وإخراجها من خفائها والتباسها وغموضها. فالنبوة، مثلاً، حدث مفاجئ لكنه غير منفصل عن البيئة الثقافية والاجتماعية التي ظهر فيها. لكن لما كان غرض النبوة هو تغيير الواقع وكسر المألوف، فإن ظهور النبوات تُحدِث عادة صدمة وارتباكاً ومفاجأة للذين يأنسون بواقعهم ويألفون مستقر عاداتهم.

(٢) الإمكان العقلي لحدوث شيء يعني حكم العقل بأن حدوثه بذاته ممكن وغير مستحيل، أما إمكانه التاريخي فهو الحكم على إمكان حدوث هذا الشيء داخل سياق تاريخي أو فضاء ثقافي-اجتماعي خاص، ما يجعل حدثاً ممكن الحصول في مكان وغير ممكن في مكان آخر، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بتوافقه مع علم العمران. أما المعقولية التاريخية (Historical Resonability) فهو التحقق من فعلية حدث معين داخل سياق تاريخي محدد ومعروف، بمعنى توافر شروط تحققه الفعلية ووجود إمارات وعلامات دالة عليه قبل حدوثه وبعده. هذا يعني ان الحدث قد يكون ممكن عقلاً وتاريخاً بالمعنى الخلدوني لكن تكون معقولية حصوله الفعلية ممتنعة.

تشهد على إمكان حدوثه، مثلما أن الأحداث التي تسبقه، في سياقاتها وطبيعتها، تشهد على إمكانيته أيضاً.[١]

ثالثها الأمد الطويل[٢]: بحثنا ليس بحثاً في إثبات سلسلة أحداث، بل رصد ظاهرة نشأت

= لاحظ معي هنا ضرورة التمييز بين العقلانية (Rationality) والمعقولية (Reasonability)، إذ إن الأولى طريقة يوسط فيها المرء المبادئ العقلية والمنطقية في التفكير أو تحصيل غاياته ومقاصده الخاصة، في حين أن الثانية تمثل النظر في أثر فكرة الفرد أو سلوكه على الآخرين داخل المجتمع أو القابلية العملية لتحقق مقترحه في الخارج. ما يعني أن العقلاني سلوك يتعلق بالفرد وحده، والمعقول يتعلق بسلوكه وسط عقلاء تربطه بهم علاقة تفاعل معينة. بذلك قد يكون المقترح أو السلوك عقلانياً ولكن ليس بالضرورة أن يكون معقولاً. ولعل أهم من أشار إلى هذا التمييز هو جون راولز صاحب كتاب العدالة كإنصاف.

راجع: John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia Univ. Press, 1993, pp. 50,

اجع أيضاً: John Rawls, *Lectures On The History Of Political Philosophy*, Samuel Freeman ed., Harvard Univ. Press 2008, pp. 54.

(١) لذلك لا يمكن لحدث مفصلي وعام أن يحدث في التاريخ الإسلامي مثلًا من دون أن تتبين آثاره ومفاعيله التاريخية. فقدرة الإمام الاستثنائية التي يدعيها بعض الإمامية مثلاً، لا يعقل وجودها وعلي في أمس الحاجة إليها في صراعه مع معاوية، وقدرات الحسين التنبوئية لا تملك أي قيمة تاريخية طالما أن آثارها غائبة ولم تحضر في لحظة صراعه ضد معسكر الباطل، ولا معنى لتنصيب علي خليفة ووصياً في بداية الدعوة في مكة في سياق إنذار النبي لعشيرته الأقربين، والنبي لا يعرف مصير دعوته وما سيحل بها، فتنصيب سياسي كهذا لا يصح إلا في زمن استقرار الدعوة وقيام الدولة، وليس قبلها.

(٢) هو تعبير ميشال فوفيل الذي هو من مؤسسي مدرسة الحوليات التي انصب اهتمامها على رؤية التاريخ بمنظور الأمد الطويل. حيث انتقل النظر من الاهتمام بالسلالات وعصر الشخصيات، إلى تناول الظواهر الاجتماعية والذهنية منذ فترات انبلاجها. إنه تاريخ يخرج من التوقف عند سطح الأحداث، ويحاول الوصول إلى القوة العميقة وتتبع الآثار التي لا ترى إلا عبر الزمن الطويل. إنه بحث في دراسة القوى المترسبة والمؤثرة في الإرادة الإنسانية والطاغطة عليها، من دون أن تكون هذه الإرادة واعية بذلك لتوجهها في اتجاه وضده. وهو تحليل غير مسبوق لما تمثله هذه القوى المترسبة المؤثرة من قوة موجهة ومقننة ومثبطة ومعرقلة أو دافعة للقوى الإنسانية والتي نسميها ابتذالاً التوسط. إنه تاريخ التطورات التي لا يراها الناس، أي لا يمكن أن تلحظ بامتداد زمني قصير. =

وتطورت داخل المجال الإسلامي، واتخذت في شكلها النهائي انتظاماً اجتماعياً خاصاً، ومنظومة تفكير معينة. ما يعني أن ظاهرة التشيع هي ظاهرة اجتماعية-ثقافية اتخذت لنفسها تضامناً خاصاً ووجهة نظر خاصة بها. ما يجعل العلاقة مع الوثائق التاريخية والأحداث الثابتة، في تداخلها وتقاطعها وتسلسلها، علاقة تأويل، أي اكتشاف الذهنية والعقلية التي تقف وراء إنتاج الوثيقة والحدث التاريخي معاً. فالظاهرة الشيعية ليست حدثاً بعينه بل تقف وراء الأحداث المتعاقبة، هي لا تروى بل تُؤوَّل وتقرأ وتفسر، بحكم أن نشوءها وتطورها وتحولاتها المتعددة، ممتدة عبر أكثر من جيل، بل لأجيال عدة. إذ إن الفترة الزمنية الفاصلة بين بذور ملامحها الأولى ووصولها إلى مرحلة اكتمال نشأتها وعقلنة مبانيها وانتظام اجتماعها، أي مأسستها كمذهب، لا تقل عن أربعة قرون كما سيتبين معنا.

هذا يعني أن التشيع ظاهرة تاريخية تحيا وتنمو وتنضج وتصل إلى حالة إشباع في سياق تاريخي طويل من الأحداث، لا يمكن لراو واحد أن يعاصر كل فترات نشوئها وتطورها، ولا يمكن لوثيقة تاريخية، أن تُظهِر كل أحوالها. هي ليست حدثاً حصل مرة واحدة وأخذ يتكيف مع تقلبات التاريخ، بل هي ظاهرة نشأت في التاريخ وتقلبت بتقلباته واستعارت من إفرازاته السياسية والثقافية مادة تكوينها وبناها الاجتماعية وتمثلاتها الفكرية. بحيث لا يمكن الكشف عن كامل حقيقتها إلا برصدها وفق مدى زمني طويل، ليكون بالإمكان الوقوف على نشوئها وتطورها والكشف عن دينامياتها الخاصة وبناها الذاتية. فالرصد الزمني القصير قد يوهم بسكونها وثباتها، كما أن حصر أصلها بحادثة خاصة قد يختزلها وينتج أحكاماً قاسية ومجحفة بحقها أو يولد ادعاءات مغالية لصالحها[1].

***

= راجع: جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة محمد المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧، ص. ١٤١-١٧٧.

(١) التاريخ الجديد، ص. ٢٧٧، مصدر سابق

١ .٦ السلطة والحقيقة[1]

لم تكن ظاهرة التشيع منفصلة عن تفاعلات السلطة منذ نشوئها في المجال الإسلامي، بل إن أصل ظهور التشيع بدأ مع انفجار سؤال الحكم ومشروعيته. وهو سؤال بات أساساً لبناء تضامنات الجماعة الشيعية، ونقطة ارتكاز معارفها، صاغ التشيع الإمامي من مشكلاتها وتمثلاتها عقيدة خلاص تقوم على الإمام القطب الذي تضع فيه الإمامية كل صلاحيات الأمر ومصدر المشروعية. ما يعني وجود جدل جلي وارتباط خفي بين السلطة والحقيقة، وهو ارتباط ناجم عن تولد كل طرف منهما من رحم الآخر، وحاجة متبادلة وتواطؤ غير بريء بينهما، لتأمين السيادة على العقول قبل الأجساد.

فالسلطة علاقة لا مجرد قوة مسلطة من خارج الجماعة على الجماعة. هي لا تعمل وحدها، ولا تنتج خطابها وبناها واستراتيجياتها بفعل تأمل خالص لذاتها. هي ليست جوهراً، بل قوة إجرائية تعمل داخل حقل تتجاذب فيه القوى وتتداخل الطاقات وتتوزع الإمكانات، وتمارَس داخل مجموعة علاقات متحركة بين قوى غير متساوية في قدراتها. فموضوع نشاطها، هو مجموع الفرد والجماعات، الذي بقدر ما تجهد السلطة في تطويعه وضبطه وترويضه والتحكم في قواعد العلاقة به، فإنها تتحدد به أيضاً وتبني مادة قهرها وقمعها ومراقبتها، وتصوغ قانونها وتنشيء أجهزتها، من صلب هذا الموضوع ومن شبكة العلاقات التي تجمعها به، وتعمد إلى تعرُّف جهات ضعفه وتوتره وجهات تمرده، لترسم على أساسها استراتيجيات إخضاعه أو سحقه.

لذلك عندما تتغير معطيات الواقع، في مكونه الاجتماعي وموازين قواه، تكون السلطة أول من يلتقط هذا التغير ويعكسه في خطابه واستراتيجياته، وإلا رحلت مع من مضى.

---

(١) هي ثنائية تصدى ميشال فوكو لمعالجتها، في سياق مساءلة الحقائق والسلطات في تشابك علاقاتهما ودوام توترهما واستمرار تقلبهما، لتفكيك الوهم الزاعم أن المعرفة معزولة عن السلطة.. راجع: جيل دولوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٧. راجع أيضاً: عبد العزيزي عيادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤.

فالناس يلتقطون جزئيات المشهد وتفاصيله المبعثرة، أما السلطة فتعاين دلالاته الكلية ووجهته العامة، وتحدد سياستها بحسب عمق أو سطح الآتي؛ قد تقطع مع السابق وتؤسس لانتظام جديد في العلاقات والسلوك، أو تقاوم الجديد برهانها على ضحالته وعرضيته، فإما أن تكون محقة فتكسحه، وإما أو تكون واهمة فيكسحها.

استناد السلطة إلى خطاب الحقيقة، يعني أن نشاطها ليس فعل قمع فحسب، بل هو أيضاً فعل إنتاج للواقع، وتشكيل مستمر للفرد والمجتمع، عبر إنتاج سياسة عامة للحقيقة تجسد رهانات السلطة السياسية والاجتماعية، وتشرف على تداولها وحمايتها وتضع الآليات والحوافز التي تسمح بتمييز المنطوقات الصحيحة من الخاطئة، وتنشيء إجراءات لتوزيعها وترويجها، وتبتكر التقنيات والإجراءات المعترف بها للحصول عليها. فالسلطة لا تفرض نفسها بالإكراه فقط، بل يهمها تأمين الطاعة وتحقيق الأهداف بواسطة الصيت أو الموقع الاجتماعي حتى بواسطة السلوك الذي يعده المجتمع سلوكاً فاضلاً. هي لا تكتفي بالقهر، بل يهمها الاعتراف بها مجسدة لصلب العلاقات الاجتماعية، ومنبثقة من صلب الأعراف والطقوس والاحتفالات المعبرة عن وجه المجتمع، المزدوج في بحثه عن وحدته الداخلية، وفي دفع المخاطر الخارجية القائمة أو المحتملة.

إذا كان من الوهم افتراض حقيقة خارج علائق السلطة، فمن الوهم أيضاً افتراض حقيقة لا سلطة لها. فداخل نظام الحقيقة، تتفاعل وتتصارع أهواء ورغبات وعلاقات قوى، أي حقل سلطة ترجح معنى على آخر وتغلب قيمة على أخرى، ولا يعنيها الكشف عن معنى خفي أو استعادة لحقيقة كائنة في أصل منسي، لأنها ترى نفسها هي المعنى وهي الأصل. هذا يعني أن العلاقة بين السلطة والمعرفة ليست علاقة خارجية توظف بموجبها السلطة المعرفة وتستعملها أداتياً، بل يعني أن تقنيات المعرفة واستراتيجيات السلطة لا ينفكان بعضهما عن بعض، ويعملان كمركب يوفران للسلطة والحقيقة فاعلية لنشاطهما داخل المجال المجتمعي والإنساني. فالبحث في السلطة هو البحث نفسه في خطاب الحقيقة وعمن يصدر وإلى من تعود مهمة تحديد صدقه أو زيفه.

لذلك لم يقتصر قيام السلطة داخل المجال الإسلامي على السلب أو القمع أو الإلغاء،

بل أنتجت هذه السلطة معايير ومعارف وأطر علاقات تماثل طبيعتها ونشاطها. حيث ترافق مع قوة السلطة العامة، التي لا تعلو فوقها قوة أو تجاريها قوة، أيديولوجيا تتعالى بالسلطة وتجعلها فوق متناول الناس وخارج دائرة نشاطهم، بحكم كونها شيئاً لابشرياً، يأتي ويذهب بمسببات خفية خارج إرادة البشر ورغبتهم. متى ما حصلت لا يد في تغييرها ومتى ما ذهبت لا قدرة على استرجاعها. إنها خلق آخر، نشأة أخرى، قدرٌ يحصل خارج مجال الاختبار الإنساني، وحصوله كاشف عن تقدير الله الخفي للأمور، والتدبير الرباني للانتظام الكوني للطبيعة والمجتمع على السواء.

وحيث تقوم سلطة فإن هنالك مقاومة (مثل المعارضة الشيعية) حاضرة في كل مكان من شبكة السلطة، وكلاهما - السلطة والمعارضة - يعملان داخل حقل علاقات القوى الاستراتيجية. فالعلاقة بين السلطة ومقاومتها ليست علاقة خارجية، والمقاومة لا تقاوم خارج السلطة، بل هي رجع صدى لآليات السلطة العاملة. فلا يمكن تصور السلطة خارج المقاومة، وحيث هناك سلطة توجد مقاومة. فلا يوجد في أساس العلاقات السلطوية تناقض ثنائي بين الحاكم والمحكومين، أو حتى بين الحكام والثائرين، بل هم يتحركون (الحاكم والمحكوم) فوق أرض واحدة، وبقواعد إنتاج واحدة للحقيقة، والمهارة تكمن في من ينجح في توظيف الإمكانات المتاحة واستثمار أنظمة الحقيقة التي باتت عرفاً مسلماً به لمصلحته. وحين تنجح المعارضة لا تَسقُطُ السلطةُ وتموت، بل تتغير الأدوار، وتصير السلطة الجديدة أكثر خبثاً ودهاء[١].

بهذا نفهم واقع التشيع في مسرى التاريخ السياسي الإسلامي، الذي لم يكن حلقة اجتماعية مغلقة أخذت تنشيء تمثلاتها ورؤاها العقائدية والسياسية بعيداً عن مجرى الحياة العامة وخطاب السلطة نفسها. فوجود التشيع خارج السلطة لا يعني أنه خارج منطقها وتمثلات الحقيقة فيها، بل كان التشيع في التاريخ، جزءاً من التنافس على المشروعية،

---

(١) ظهر هذا بوضوح حين انقلبت السطة العباسية على السلطة الأموية، التي لم تغير منطق السلطة السابقة، بل التفتت إلى مواضع ضعفها وأحكمت قبضتها كي لا تتكرر تجربة الثورة التي قامت هي بها ونجحت من خلالها في استلام السلطة.

واشتبك مع منافسيه على أرضية مشتركة في استثمار الحقيقة، بإعادة إنتاجها أو تأويلها لمصلحته. ما يعني أن تعرُّفَنا التشيع هو تعرُّفُ أنظمة الحقيقة المعمول بها والتي كان التشيع هو وخصومه يقفون فوقها ويتصارعون داخل نطاقها.

تحولات السلطة، ليست تغيراً منفصلاً ومنعزلاً عن مجرى حياة الناس، بل لعله المؤشر الأول والدال الوحيد في تلك الأزمنة على التحولات الكبرى التي تحصل، والتعبير الأبرز عن المنعطفات الجديدة التي بدأت تشق طريقها ووجدت في السلطة متنفسها ومجال تعبيرها. فتغيرات السلطة، علامة على تغير شامل يطال الجميع، تظهر معها جماعات جديدة، وتبدأ جماعات سابقة في التحلل والتفكك، وتعيد الجهات المستفيدة والمتضررة، المنتصرة والمنهزمة على السواء، تموضعاتها الاجتماعية، وصوغ خطاب تعبئتها واستقطابها وفق قواعد هذا الظرف الجديد وشبكة علاقاته. بحيث يكون الاختلاف بين الجهة الحاكمة والجهة المعترضة أو الخارجة على السلطة، الشيعة على وجه الخصوص، اختلاف في الموقع والدور، وليس اختلافاً في نظام الحقيقة ومعيار الصواب والخطأ المعتمد وضوابط انتظام الخطاب ودلالة المفردات المتداولة، التي تبقى جميعها الشرط الوجودي لكل تجربة سياسية أو فكرية أو دينية ممكنة، حاكمة أو محكومة، مؤيدة أو معارضة. يصبح الخلاف بين الحاكم والمحكوم ليس في نظام الحقيقة ولكن في من يمتلكها، وليس في خطاب السلطة ولكن في من يملك أهلية استلامها[1]. القضية بين الطرفين قضية استحواذ لا قضية مفهوم أو مبدأ.

---

(١) يمكن تشبيه هذا الفهم بمفهوم الإبستمية الذي اقترحه فوكو لفهم الممارسات العلمية، حيث إنه وبدلاً من الذهاب إلى المقارنة بين مجمل حقول المعرفة ورسم الفواصل بينها، لوضع معيار لصوابها وخطئها، فقد ذهب إلى دراسة الممارسات الخطابية التي تفسح في المجال تعرُّف أشكال إبستمولوجية تقف وراء العلوم كلها. فالإبستمية عنده «ليست نوعاً من المعرفة أو نمطاً من العقلانية بل هي مجمل العلاقات التي يمكن اكتشافها بين العلوم في وقت معين عندما نحللها على مستوى الانتظامات الخطابية... هي جملة من العلاقات والروابط بين كثرة من المعارف المتنوعة في حقبة زمنية معينة. حيث لا يشترط في هذه المعارف أن تكون علمية أو ذات أساس علمي». فالإبستمية بحسب فوكو هي الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين، وهي الممارسات الخطابية التي تجعل الموضوعات تنكشف في عرائها المادي، والفضاء الذي تنتشر فيه موضوعات الخطاب وقانون تواتر مفاهيمه ونظام توزع مشاكله وقاعدة توزع أساليبه، ما يجعلها -أي الإبستمية- تكشف عن فرش من =

ولهذا لم نجد تغيراً في جوهر مفهوم السلطة، أو في بناها وإجراءاتها ومعاييرها، عندما صار التشيع مذهباً رسمياً لإحدى الدول، مثل البويهية والصفوية والدولة الفاطمية والزيدية، بل كان تبدلاً في الخطاب الذي فرضه تبدل الموقع وليس تبدلاً في منطق السلطة وتمثلات الأحقية فيها. هذا يعني أن رصد السلطة في خطابها وإنتاجها للحقيقة، هو جزء أساسي في رصد الظاهرة الشيعية نفسها التي كان لها الدور الشريك في صياغات نظام الحقيقة المتداول، حتى وهي في أصعب حالات الملاحقة والاضطهاد.

***

١ .٧ الوعي التاريخي والوعي الأسطوري

كان محمد أركون يردد أن المسلمين في فترات التصنيف الأولى، لم يميزوا بين الحدث التاريخي والأسطوري، حيث كان ذهنهم يتنقل بسهولة بين ما حدث بالفعل وما هو متخيل، لأن الوعي آنذاك لم يميز بين العقلاني والخيالي، أو بين الأسطوري والتاريخي[1]. لم يقصد أركون التشكيك بالمصنفات التاريخية أو الحديثية، بل أراد أن يبين ذهنية مؤلفي المصنفات في النظرة إلى التاريخ والزمن.

وهي ذهنية يفيدنا تعرُّفها في بحثنا أمرين:

أولهما الاطلاع على منطق ذلك العصر في تمثله لذاته وللعالم، ومعياره في التمييز بين الحقيقي والوهمي، باستناد الأول، أي الحقيقي، بالكامل إلى المقدس الذي يهبه ضرورته وفعليته، حيث التاريخ عنده ليس تاريخ الإنسان بل تاريخ إرادة الله في العالم، التي تتجلى

= الإكراهات المغلقة وغير المتحددة الملامح التي تسم كل خطاب، والتي لا يشترط تشكلها على قاعدة عقلية قارة، بل قد تقوم على الأفكار المتأتية من الممارسات السحرية ومن إرث ثقافي لا عقلاني وأسطوري. راجع: M. Foucault, *Archeologie du Savoir*, Gillimard, Paris, 1969, p. 250.

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي،ترجمة هاشم صالح، ١٩٩٨، ص. ٧٤. راجع أيضاً:، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١١، ص.٧١.

في تسييره للأحداث فيه منذ بدء تكوينه. واتسام الثاني - أي الوهمي- بخروجه عن هذه الإرادة فاستحق التلاشي والامّحاء.

ثانيهما استحضار ضابطة أساسية في فهم المصنفات التاريخية والحديثية المبكرة، لجهة فهمها للحدث التاريخي والفعلي، أي تعرُّف شروط إمكان الحدث ومعقوليته بالنسبة إلى مصنّفي ذلك الزمن التي تختلف عن المعقولية التاريخية التي لم يبدأ التفكير فيها إلا مع مقدمة ابن خلدون. وتختلف أيضاً عن الفهم الدنيوي للكون المسلوخ عن القداسة، الذي هو اكتشاف متأخر ومن نتاج الإنسان الحديث الذي نزع القداسة عن العالم وافترض وجوداً دنيوياً منفصلاً عن أية أسباب غيبية أو سرية[١].

التفكير الأسطوري بحسب تعبير رودلف بولتمان: «استعمال الخيال للتعبير عن عالم آخر بتعابير هذا العالم، وعن الإلهي بعبارات بشرية، والجانب الآخر بعبارة هذا الجانب»[٢]. أي هو استعمال قصة بشرية تهتم بشرح ما فعله الله وشرح الاتصال به. الأسطورة هي ببساطة قصة فعل الله، تقص تاريخاً مقدساً، وتُفصِّل حدثاً حصل في وقت مبكر، وتخبرنا عن البدايات وكيف يأتي الواقع والوجود عبر أفعال الله[٣].

لهذا، فإن الأسطورة لا تقوم على التعبير العقلاني أو المنطقي، الذي يمكنه أن يقدم تعريفاً لكلمة الله، أو واقعية وجودها، لكن المرء لا يمكنه الذهاب بعيداً في الكلام عن كينونة إله أو فعله أو علاقة الله بالعالم، لأنها جميعاً ليست حقائق موضوعية يمكن استعراضها بحجج منطقية، بل تغرس، بحسب قول بولتمان، في كينونتنا، بصفتنا بشراً لا يمكن الشك بها مثلما لا يمكن الشك بوجودنا الباطني[٤].

لا تكون الأسطورة أصلية ما لم يتم الاعتقاد بها أنها حصلت فعلاً، على الرغم من نمطها الشعري ولغتها الخيالية. الأسطورة هي فقط أسطورة إذا كان يعتقد من يسردها أنها

---

(1) Alan Richardson, *History Sacred and Profane*, SCM Press LTD, Great Britain, pp.185.

(2) John Knox, *Myth and Truth*, The University Press of Virginia, Charlottesville, 1964, pp. 27.

(3) راجع: Mircea Eliade, *Myth and Reality*, WaveLand Press, Illinois 1963, pp. 10-11.

(4) Rudolf Bultman, *The New Testament and Mythology*, Society for the promotion of the Christian knowledge, 1954, p. 10.

حقيقية. فالأسطورة يجب أن تبقى غير قابلة للتخلي عنها إذا كانت فعلاً أسطورة، وعندما تتوقف مجموعة معينة عن الاعتقاد بها لا تعود كذلك.[1]

هذا يعني أن للأسطورة ضرورة في حياتنا، وضرورتها نابعة من كونها تتناول ما هو ضروري للإنسان، لجهة الضرورة التي تستوعب حقائق وجوده كلها. فالأساطير لا تخبر عن حقائق حول العالم الخارجي في الزمان والمكان، وهي ليست تجريدات لحقائق عقلانية، وليست استنتاجات من وقائع وبينات ومعطيات، كما أنها لا تخبر عن أي فعل لله، بل هي تروي قصة الفعل الإلهي ذي الأهمية الكونية لعالمنا، وتشرح البعد المميز للوجود الإنساني، فتصبح جزءاً لا يمكن الاستغناء عنه في حياة المجموعة، أي الذين يتشاركون هذه الحياة.

هذا يجعل الأسطورة وراء التاريخ، لأن أحداثها تحصل في عالم مختلف ومستوى آخر غير التاريخ، من دون أن تزاحمه أو تعترض عليه. بل إن الأسطورة متصلة بالتاريخ لأنها تؤول أحداث التاريخ كلها وتحقق وحدته واتصاله من دون أن تندرج في سياقه أو تخضع للتمحيص، فلا يمكن البرهان على صحتها أو خطئها مثل بقية وقائع وأحداث التاريخ[2].

إذا كانت الأسطورة تروي قصة فعل الله، فإن الوعي الأسطوري هو وعي بحضور فعل الله في الكون، واعتبار القدسي أساس الكون والوجود. وهو ما يجعل المجتمعات الأولية تقيم تعارضاً بين المنطقة التي تعيشها والفضاء غير المعروف الذي يحيط بها. فكل شيء خارجها ليس كوناً بل هو عالم من نوع آخر غريب وأجنبي وفضاء فوضوي مسكون

---

(١) يقول وليام جايمس: في كتابه «إرادة الإيمان» (The Will to Believe): «حيث أن قضية حقيقة معينة غير مؤكدة ويجب أن تبقى في طبيعتها غير مؤكدة، لجهة عدم إمكان البرهان عليها، هي في الوقت نفسه، المعنى الكلي لوجودنا. وعلى المرء أن يقرر ما إذا كانت حقيقية أم لا. فلا يكن للمرء أن يترك السؤال مفتوحاً، بل عليه أن يلتزم بطريقة أو بأخرى. عليه أن يؤكد أو ينفي». راجع: William James, *The Will to Believe*, Dovr Publications, New York, 1956, pp. 1-30.

(٢) راجع: كارين أرمسترونغ، موجز تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠١٠ـ ص. ١٨-٢٠.

بالأشباح والشياطين. هنالك عالمان: عالم مسكون ومنظم لأنه بالضبط مقدس ومن عمل الآلهة أو متصل بعمل الله، وفي الجانب الآخر عالم الفوضى[١].

قدسنة المكان يعني تحويله من فوضى إلى كون من خلال الفعل الإلهي للخلق؛ فالربط بين الكوننة والقدسنة تم توثيقه في الثقافات الأولية. والعالم لا يمكنه أن يستمر إلا بقدسنته، أي باتصاله بالسماء، والحياة غير ممكنة من دون فتحها على المتعالي، على عوالم الآخرة. والبشر لا يمكنهم العيش من دون المقدس لأنه يصبح عيشاً في الفوضى ويتوقف العالم من أن يكون كوناً وتتوقف الحياة عن الاستمرار.

يتكون نظام العالم إذاً من مكان مقدس يكسر تجانس الفضاء، ويكون فيه المرور من مجال كوني إلى آخر (السماء) ممكناً. هذا الاتصال يحصل عن طريق وسيط، اتخذ في البداية شكل عمود صلب، جبل، شجرة، يكون في قلب العالم، ويخلق شعوراً للذين يعيشون حوله بأن: «عالمنا هو أرض مقدسة لأنها المكان الأقرب إلى السماء ويمكن الاتصال بالسماء». فالقداسة ليست في حضور المقدس في الكون فقط بل في إمكانية الوصول إليه أو الاتصال به، وهذا يتحقق بالمركز أو القطب، بحيث يكون غيابه بمثابة سقوط للعالم بأسره[٢]، لأنه

---

(١) يبدو هذا جلياً في شعائر الفيدية لأجل حيازة منطقة معينة، حيث تصبح الحيازة مشروعة عبر تصاعد نيران المذبح المقدسنة ما يجعل الاتصال بعالم الآلهة ممكناً ومضموناً ويصبح فضاء المذبح فضاء مقدساً. قدسنة منطقة يعدُلُ جعلها كوناً أو كوننتها، أي بإعادة خلقها من جديد من خلال قدسنتها بشعائر وطقوس معينة. لذلك عندما اكتشف الأسبان والبرتغال المناطق الجديدة، فإنهم استملكوها باسم المسيح، حيث كان رفع الصليب يعادل قدسنة هذه البلاد ليكون لها ميلاد جديد عبر المسيح. راجع: Marcea Eliade, *Sacred and Profane*, Harvest Book, New York, 1959, pp.21-63.

(٢) يذكر إلياد أن قبائل الأرونتا في استراليا، لديها قطب أو عمود مقدس، يمثل بعد مسحه بالدم مركز الكون، ويمكن للمقاطعة حول هذا العمود أن تكون مسكونة لأنها تصلهم بالسماء وتضمن انتظام حياتهم. وكان انكسار هذا القطب بمثابة كارثة، أشبه بنهاية العالم، لأنه يعني بالنسبة إليهم عودة إلى الفوضى. حين انكسر العمود مرة، كان الناس كلهم في حالة هلع، وتجدهم يجوبون بدون هدف لوقت من الزمن، ثم انبطحوا أخيراً على الأرض جميعاً بانتظار أن يأخذهم الموت. هذا يبين الوظيفة الكونية للقطب المقدس، الذي يعني إنتاجه كوننة العالم، ليصبح الوجود الإنساني ممكناً بفضيلة الاتصال السماء، ويمكن للإنسان بموجبه العيش في عالم مقدس ومنتظم كونياً. راجع: Mircea Eliade, *Myth and Reality*, Waveland Press, Illinois, 1963, pp. 43.

بات في وعي المتدينين به ركيزة الكون والعالم المسكون الممتد حوله[1]. فالعالم غير المقدسن يثير الرعب عند الإنسان الأولي، وحتى عند المتدين مطلقاً، لأنه عالم تسكن فيه الفوضى واللاحياة، ومسؤولية المتدين دوماً هي خلق العالم الذي اختار أن يعيش فيه، بأن يقدسنه ليعيش في عالم الآلهة، ويعيش في عالم طاهر ومقدس كما لو كان في البداية، عندما جاء طازجاً من بين يدي الخالق.

تكون مهمة الوعي الديني، إعادة بناء العالم وتشكيله، والكشف عن نقطة ارتكاز ثابتة للعالم في كل مساراته الآتية والحاضرة واللاحقة. فإذا كان لا بد من أن نعيش في هذا العالم، فعلينا أن نؤسسه ونبنيه ونخرجه من الفوضى، وذلك بوضع نقطة ارتكاز فيه تعادل خلق الله للعالم نفسه. فلا يعود هنالك عالم متشظٍ ومبعثر، بل يكون لدينا عالم منتظم بحضور المقدس، وعتبة اتصال تفصل بين فضاءين، يكون العبور فيها من الدنيوي إلى المقدس ممكناً[2].

***

١ .٨ التأريخ الإسلامي والأسطورة

عندما بدأ التدوين التاريخي في المجال الإسلامي، كانت فكرة المقدس أساس وجود العالم، ما جعل وعيُ التاريخ وعياً لتاريخ الله ومسار تدبيره للكون والحياة. فالفكرة الكلية تنزع إلى ربط الجزئيات كلها بفكرة الله، وتصبح الضرورة العقلية نفسها غير مستقلة عن الحقيقة الإلهية، وأداة لتوثيق ربط الأشياء بالله وإرادته[3].

صحيح أن السرد التاريخي انصب على الأحداث التي هي من صنع البشر غالباً،

---

(١) في الحضارة الهندية هنالك ما يسمى بالركن الكوني، يتم من خلاله إعادة أو تكرار عمل الله، حيث يرتلون في عبادتهم صرخة نيوفايت: «أنا مركز العالم أنا رافعة العالم». وهي صرخة تكشف عن أن هنالك فتحة قد أنجزت صعوداً إلى العالم الإلهي. راجع: *Myth and Reality*, pp.11.

(٢) *Myth and Reality*, pp.54-74.

(٣) ظلت الضرورة العقلية منحصرة في كونها موصلة إلى الله. ما يعني أن العقل ظل من دائرة القدسي ومن تجلياته ومؤدياته، ولذلك فإن العقل السليم هو الذي يوصل إلى الإسلام، وإذا لم يفعل ذلك، فهنالك مشكلة في سلامة جهاز التفكير وخلل في ممارسة التفكير السليم. ثم جاء ابن رشد وحاول تأسيس مجال عقلي مستقل عن كل ما هو شرعي أي عن القدسي.

واتخذ هيئة تسلسل زمني، أي انتقل من التعبير الشعري ذي الطابع الخيالي الذي اتسمت به الأساطير التاريخية، إلى الكتابة التاريخية التي تسرد الأحداث وفق تسلسل زمني وترابط منطقي معقول. لكن الصياغة التاريخية ظلت كلها محكومة لذهنية أسطورية، بحكم أنها لم تحسم الفصل بين الحدث التاريخي الخالص والحدث المقدس. فظلت أكثر مصنفات العصور الوسطى التاريخية، ترى في التاريخ تجلياً للإرادة الإلهية وتاريخ العلاقة معه. أي لم تعد قصة الله مقتصرة على فعل الله الأول الذي أخرج الوجود من العدم، بل صارت قصة تدبير الله للحياة الإنسانية منذ بداية الخلق حتى نهايته.(١)

الظاهرة الشيعية، في جزء منها ليست أحداثاً، بل تمثلات ورؤى للعالم، أي طريقة تفكير في الوجود والمعنى. وهذا التفكير ليس خارج الذهنية العامة التي فكر بها المسلمون في الزمن الأول. وهي ذهنية تؤمن بعالم توجهه العناية والحكمة الإلهيتان، أي تؤمن بتاريخ مقدس، والتاريخ الذي يخبر عنه المؤرخ أو الراوي، عبارة عن عالمه الذي ينتمي إليه ويمتلكه في آن، يعيشه بأحاسيسه ووجدانه، لا يمكن للمؤرخ أو الراوي أن يتصور نفسه خارجه، فما يؤمن به يرويه، وما يتصوره مآلاً للتاريخ يضعه موجهاً لسرد البدايات الأولى. فالتاريخ عنده ليس تعاقب أحداث وتداخلها، بل هو ترابط أحداث تجسد حكمة عليا، وتجل لمخطط علوي يظهر فيه التدبير الرباني بوضوح(٢).

---

(١) يقول ألان ريتشاردسن: «فالتاريخ العام في الوعي الديني، مسرحية ألفها الله ويمثلها الله، ولولا التدخل الإلهي، لأصبح التاريخ كومة مضطربة من عصور متراكمة في عبث أو مأساة رهيبة دون بداية معقولة أو نهاية مقبولة». راجع: ٦٤-٦٧. Alan Richardson, *History Sacred and Profane*, SCM Press LTD, Great Britain, 1964.

(٢) تروي بعض مصنفات الشيعة الإمامية عن جعفر الصادق عن جده علي بن الحسين قال: نحن أئمة المسلمين وحجج الله على العالمين وسادة المؤمنين وقادة الغر المحجلين، وموالي المؤمنين، ونحن أمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء ونحن الذين بنا يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بأذنه وبنا يمسك الأرض أن تميد بأهلها وبنا ينزل الغيث وينشر الرحمة وتخرج بركات الأرض ولولا ما في الأرض منا لسافت الأرض. وفي رواية أخرى عن الباقر قال: لو بقيت الأرض يوماً واحداً بلا إمام منا لساخت الأرض ولعذبهم الله بأشد عذابه. راجع: الاحتجاج للطبرسي، دار النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٦، ج.٢، ص. ٤٩. وراجع محمد جرير الطبري، دلائل الإمامة، مؤسسة المهدي، قم، ص. ١٩٦. وراجع: الشيخ الصدوق، الأمالي، مركز الطباعة والنشر، قم، ١٩٩٦، ص. ٢٥٣.

ولو أخذنا تاريخ الطبري، بمثابة عينة لما نقول، نجد أنه لم يكتب أي تاريخ، بل كان يكتب التاريخ الحق. هو تاريخ الله من أوله إلى آخره، فهنالك تاريخ قبل خلق الإنسان، وتاريخ الخلق، وتاريخ لنهاية الخلق وتاريخ ما بعد الخلق. ما يجعل الوجود الإنساني في التاريخ فصلاً من فصول هذا التاريخ، تقتصر الأحداث الإنسانية فيه على مدى الاستجابة لنداء الله، ما جعل محرك التاريخ الأساسي رضا الله وغضبه.

لم يكتب الطبري تاريخاً، بل بنى هيكلاً وضع الأحداث في داخله، ورتبها وصنفها وفق ما يمليه عليه وعيه الديني الراسخ الذي يرى الزمن الدنيوي زمناً سحرياً أزلياً ومقدساً، ويضع المتحرك في قالب ثابت وإطار دائم لا يتغير. تاريخ الطبري كله رواية التاريخ المقدس، وحكاية إنجازات الله ومشيئته النافذة وراء أعمال البشر، بل وراء مسيرة الكون بمجمله وما تعلق منه بالطبيعة أو الإنسان وحرَكَتِهِ على الأرض. إنه تاريخ تدخل الله في أعمال البشر ومن ثم في مسيرة التاريخ. هو سيرة النهايات السابقة والقريبة التي تبين تصميم الله على هلاك الجنس البشري بسبب جحودهم غاية الله الخفية، وأن الموت لا ينجو منه أحد سوى الله. فالله خلق الكون من العدم وخلق الإنسان ليعمر الأرض ثم ليرجع ويحاسب، لتكون القيامة غاية التاريخ ونهايته.

يبدأ الطبري تحديد مقولة الزمان، فيعمد إلى إخراج معناه من المضمون الإنساني، أو الحدث الإنساني، ويجعل منه مقولة كونية، تتحقق بوجود الإنسان أو من دونه. فالزمان عند الطبري هو «ساعات الليل والنهار» هو زمن الخلق، والعلم بها هو لغرض ديني بحت: «العلم بأوقات فروضهم التي فرضها عليهم في ساعات الليل والنهار والشهور والسنين من الصلوات والزكوات والحج والصيام وغير ذلك من فروضهم وحين حل ديونهم وحقوقهم»[1]. أما تصميم الكتاب، فيبين الطبري خطته بالبدء في «ذكر مبدإ المخلوقات من خلق العرش والكرسي والسموات والأرضين، وما فيهن وما بينهن من الملائكة والجان والشياطين، وكيفية خلق آدم عليه السلام وقصص النبيين وما جرى مجرى ذلك إلى أيام بني إسرائيل وأيام الجاهلية حتى تنتهي النبوة إلى أيام نبينا محمد صلوات الله وسلامه عليه».

---

(١) تاريخ الطبري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٨٣، ج.١، ص. ٣.

محور الأحداث جميعها هو الله، فهو «أول قبل كل أول والآخر بعد كل آخر والدائم بلا زوال (Vanishing) والقائم على كل شيء بغير انتقال والخالق خلقه من غير أصلٍ ولا مثال». وقد خلق خلقه «من غير ضرورة كانت به إلى خلقهم وأنشأهم من غير حاجة كانت به إلى إنشائهم بل خلق من خصّه منهم بأمره ونهيه وامتحنه بعبادته ليعبدوه فيجود عليهم بنعمه وليحمدوه على نعمه فيزيدهم من فضله ومننه ويسبغ عليهم فضله وطوله كما قال عز وجل: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون». هذا يجعل تاريخ الإنسان تاريخ الشاكرين أو الجاحدين. يقول الطبري: «وأنا ذاكر في كتابي.. من انتهى إلينا خبره ممن ابتدأه الله تعالى بآلائه ونعمه فشكر نعمه من رسول له مرسل أو ملك مسلط أو خليفة مستخلف فزاده إلى ما ابتدأه به من نعمه في العاجل نعماً وإلى ما تفضل به عليه فضلاً ومن أخر ذلك له منهم وجعله له عنده ذخراً. ومن كفر منهم نعمه فسلبه ما ابتدأه به من نعمه وعجل له نقمه. ومن كفر منهم نعمه فمتعه فما أنعم به عليه إلى حين وفاته وهلاكه مقروناً»[1].

طبعاً لم يفت الطبري أن يوجد ارتباطاً بين التاريخ والأمة بحيث تكون هي غاية التاريخ ومشهده الأخير وغايته النهائية. فيذكر رواية عن النبي أنه قال عند غروب الشمس: «إنما مثلُ ما بقي من الدنيا فيما مضى منها كبقية يومكم هذا فيما مضى منه».

ويؤكد الطبري، أن كل الأحداث التي رواها، ليست محلاً للتدبر أو الفهم العقليين، بل جميعها من باب الرواية الشرعية. فالتاريخ تاريخ الله، ولا يثبت الحدث برصد مستقل، بل أكبر أجزائه هي من قبيل الإخبار بالغيب، لأن التاريخ نفسه هو تاريخ الغيب، ولا بد أن يكون الإخبار عنه إخباراً بالغيب. يقول الطبري: «وليعلم الناظر في كتابنا هذا أنّ اعتمادي في كلّ ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويتُ من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه. إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أبناء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس. فما يكن في كتابي هذا من

(١) المصدر نفسه.

خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا»[١].

فالتناقل الروائي زمن الطبري كان بتداول الأخبار بحرفيتها ولفظها، ولم تكن بطريق «الاستخراج بالعقول» و«الاستنباط بفكر النفوس»، أي لم تكن بفعل التفكر والتدبر في حقيقة الأحداث ومضمون الخبر، نتيجة سيطرة الوعي الأسطوري للتاريخ، ونتيجة هيمنة الرواية بالكامل على بنية التاريخ، جعلته مجال نقل لا عقل، وتعبد لا تدبر، وعبرة لا تأمل وبحث.

هذه هي موجهات الطبري في كتابة التاريخ، التي تركت أثرها على المدونات والمصنفات الإسلامية اللاحقة، والتي من بينها المصنفات الشيعية الإمامية في القرن الرابع والخامس الهجريين. حيث ظل التاريخ لدى هذه المصنفات تاريخ المقدس منذ بدء الخلق وحتى آخره، تاريخ الأمة المهتدية، مع إضافة جديدة، هي تاريخ الفرقة الناجية داخل الأمة، ليس بعد النبي بل منذ بدء الخليقة. فالمصنفات الروائية التأسيسية للمذهب الإمامي مثل كتاب «الإمامة والتبصرة» وكتاب «كمال الدين وتمام النعمة» وأصول «الكافي»، ركزت على خصوصيتها المذهبية، وعمدت إلى اقتراح قصة تاريخ للهداية والنجاة بعد النبي، إلا أن زمان القصة لا يبدأ بوفاة النبي، بل ببداية الخليقة، التي تجعل «الإمام» أساس العالم وقطب الوجود ومركزه، وسبب بقاء العالم، الذي لولا وجوده لساخت الأرض بحسب بعض الروايات. بهذا لم تعد قصة المقدس قصة الأمة المهتدية، بل تقلصت مع الإمامية لتصبح قصة الملة المهتدية، لارتباطها بالإمام الذي بات مركز الكون وقطبه ومحور التاريخ الحق، وكل من هو خارج حياض ولايته هو عالم الفوضى والسقوط[٢].

الوقوف على الوعي الأسطوري بصياغاته وتمثلاته للحقيقة والعالم والوجود الإنساني، هو وقوف على الذهنية التي صنفت بها كتب التاريخ والرواية والحديث، والتي

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٤.

(٢) للتوسع في هذه المسألة، راجع الفصلين السابع والثامن.

كان لها دورٌ تأسيسيٌ في ظهور المذاهب الإسلامية، المذهب الإمامي الإثني عشري على وجه الخصوص، التي لم تهدف تأسيساتها إلى توثيق أقوال وتصريحات صدرت عن رموزها، بل انصبت على تقديم مقترح حول الحقيقة وعرض سردية خاصة حول التاريخ المقدس، أي التاريخ المتمثل، للتواري خلف التاريخ الفعلي والتعالي على محدوديته من جهة، ولوضع الآخرين في منطقة اللامقدس التي تستوجب الفوضى والسقوط. نحن إذاً أمام ظواهر نشأت وتطورت وتأسست داخل وعي مؤسطر للتاريخ والحقيقة، وعلينا التعامل معها بصفتها حلقة من حلقات تاريخ الأسطورة.

***

١ .٩ التشيع نتاج الأنا والآخر معاً

الظاهرة الشيعية ظاهرة جماعية، اتخذت هيئة انتظام داخلي ومبدأ تضامنياً يجمعها، ونظاماً موحداً من المعتقدات والممارسات يوحدها في وحدة أخلاقية واحدة. هذه الظاهرة لم تنوجد فجأة ودفعة واحدة، إنما هي نتيجة صيرورة تاريخية بطيئة ومعقدة وصراعية، ظهرت بفعل الانقسام السياسي المبكر في الإسلام المصحوب بمقترحات تأويلية متعددة للإسلام، ثم نمت وتطورت بفعل سلسلة أحداث لاحقة، مع ما تضمنته من أزمات ومآسٍ وملاحقات وقتل وتشريد، تحولت بموجبها من مجرد جماعة ذات موقف سياسي في مناصرة علي أو أحد أبنائه، إلى جماعة ذات موقف احتجاجي من مجريات الواقع السياسي لم تتوقف عن المبادرة لتغييره أو منافسته، وكافحت لتتجاوز محنها وأزماتها الداخلية والخارجية معاً، ما ولد بداخلها لحمة وجدانية قوية، وهدفاً مشتركاً جاذباً، ومعتقدات صلبة ضمنت لها صمودها وبقاءها. نحن أمام ظاهرة اجتماعية، ظهرت ونمت وتعرضت لانتكاسات ونجاحات داخل المجال الإسلامي، يمكن القول إن لها تاريخاً خاصاً يمكن رصده ودراسته بصفته تاريخ مكون اجتماعي ذي أطر تضامنية خاصة.

ومثلما أن الجماعة تتطلب عوامل عاطفية ووجدانية وقيماً أو معتقدات مشتركة لتحقق ذاتيتها، فإنها في الوقت نفسه تحتاج إلى آخر تتميز عنه وتحرص دوماً على إثبات الذات

أمامه ورسم الحدود الفاصلة بينها وبينه. أي تتقوم بخارج بينها وبينه عدوانية تقديرية، يضغط عليها ويهدد تلاحمها الداخلي. فالذاتي والخارجي يشرطان بعضهما بعضاً، وكل طرف منهما ينتج الآخر وفق دينامية التضاد بين الداخل والخارج داخل مجال محصل مجموعه صفر (Zero Sum Game)[١]. فتهديد الخارج يدفع أعضاء الجماعة إلى إيجاد طرق وقائية من النوع الخيالي أو المثالي أو الملموس لحماية الأنا الجماعية وتعميق تماسكها، بل يدفعهم إلى الرد بضغط مضاد تجاه الخارج. فالذات لا تتقوم بدفاعات ذاتية فحسب، وإلا كان مصيرها الفناء، بل لا بد من امتلاكها لقدرات اشتباك وإمكانات منافسة مع الخارج، تؤمن للجماعة، لا بقاءها فحسب، بل مساحة وجود ومدى تحقق خارجي معتبر لها.

الذات الجماعية حصيلة ضغط وضغط مضاد، ومثلما أن فهمها يحصل بالنظر في بنيتها الداخلية ومنطقها الخاص، فإن فهمها لا يكتمل إلا برؤيتها من خارجها، داخل شبكة الجماعات المتعددة والمتداخلة، وقواعد الاشتباك المعمول بها، والتقلب الحاصل في موازين القوى الذي يفرض كل مرة تغيراً في الأوضاع (سلطة ومعارضة، أكثرية وأقلية) التي تفرض بدورها تغيراً في الأدوار، وبالتالي تغيراً في أطر التضامن ومنطق الخطاب[٢]. بعبارة

---

(١) عندما يكون محصل مجموع قوى معينة صفراً، فإن تزايد قدرة قوة عند أحدها لا يعني أن محصل قدرات القوى قد ازداد لأنه سيبقى هو هو، بل يعني تناقصاً في قدرات القوى الأخرى. هذا يشير إلى أن القوة علاقة بين أطراف، وليست مقداراً كمياً مستقلاً لدى كل قوة. فزيادة الإيجاب في قدرة أحدها (مثل الإخضاع والإكراه)، دلالة على زيادة السلب في غيرها (مثل الخضوع والطاعة).
راجع: Philip D. Straffin, *Game Theory and Strategy*, published by the Mathematical Association of America, 1993.

(٢) من المؤكد أن وضع الجماعة الموالية للسلطة يولد شعوراً بالثقة والقوة يدفع إلى ترسيخ الأمر الواقع وإثبات مشروعيته، في حين أن الجهة الملاحقة من السلطة تنتج خطاباً احتجاجياً وشحنات وجدانية وعاطفية داخل جماعتها للتآزر والتعاضد وتعمد إلى إدانة كل مترتبات الواقع وسلخ المشروعية عنه. أي إن الوضع الاجتماعي يحدد وجهة الخطاب والمادة الأخلاقية وكثافة المضامين الوجدانية التي تسبغها كل جماعة على وجودها. راجع في هذا المجال مفهومي الوضع الاجتماعي والدور الاجتماعي، وهما مفهومان، يشيران إلى أن الوضع محدد أساسي لسلوك الجماعة وقيمها المركزية داخل المجتمع الأوسع. فالوضع هو الموقع الذي تحتله المجموعة داخل ترتيب وتوزيع عامين. أما الدور فهو عبارة عن إلزامات معيارية يفترض بالفاعلين الذين يقومون بها الخضوع =

أخرى، لا بد للظاهرة الشيعية أن تقرأ من منظورين يكمل أحدهما الآخر: داخلي بالتعرف إلى بناها الداخلية ونظرتها لنفسها والعالم المحيط بها[1]، وخارجي بالنظر إلى وضعيتها الخارجية ونظرة العالم المحيط بها (أي الآخرين) لها.

***

١ . ١٠ العقل والمعقوليات في الفضاء الإسلامي

لم يكن التفكير العقلي في الفضاء الإسلامي، الذي هو جزء من العقلية القروسطية، منصباً على الكشف عن الواقع أو التأمل في الموضوع بصفته كينونة مستقلة عن الذات. فثنائية الذات والموضوع لم تكن معروفة حينذاك، والتساؤل المعرفي لم يكن معنياً بمطابقة المعرفة مع الموضوع أو الواقع، بل كان التفكر منصباً على البحث عن أدلة ومستندات المقولات والقضايا الحقة التي تصور العالم والوجود، يكون فيها الموضوع ملحقاً من ملحقاتها ومؤشراً على فعليتها ودليلاً حسياً عليها. أي إن الواقع الموضوعي الخارجي لم يكن ملحوظاً بصفته شيئاً مستقلاً لا بد من ابتكار أدوات تحسس أو قياس أو تشخيص خاصة به، ليكون بالإمكان استخلاص سماته وخصائصه وقواعده التي تتحكم بنشأته وتفاعلاته

= لها. هذه الإلزامات تخلق توقعات للدور تؤدي إلى تقليص الشك في النشاط المتبادل بين الفاعلين الاجتماعيين. فعندما يدخل الفاعل أ في نشاط متبادل مع الفاعل ب فإن كليهما ينتظران أن يتحرك الآخر في الإطار المعياري الذي يحدد دوره. راجع: ر. بودون وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٦، بيروت، ص. ٢٨٨. راجع أيضاً: علم النفس الاجتماعي، مصدر سابق، ص. ٣٥.

(١) فالمصنفات الشيعية ليست نتاج أفراد شيعة، بل هي نتاجات جماعية، على الرغم من أن المصنف هو جهد شخصي لفرد معين أو أفراد معدودين. وذلك أن المصنف يتصدى في سياق جهد المذهب لمواجهة معضلة وصناعة خطاب مضاد أو إنتاج قيمة معينة. فالأفراد، بمن فيهم الذين يتخذون صفة علمية، لا يفكرون لوحدهم ولأغراضهم الشخصية بل يمارسون دوراً علمياً داخل جماعتهم بتمثل مخيلتها وذهنيتها والتعبير عنها بطريقة جاذبة ومقنعة. لنتذكر أن التمييز بين الجماعي والفردي والفصل بين العام والخاص حديثان، ولم تكن هنالك مرتكزات اجتماعية واقتصادية أو مقترحات نظرية لتوليد الوعي بها.

المتعددة. فهذا كله لم يكن مندرجاً ضمن اهتمامات التفكر حينذاك لغياب التمييز بين الذات والموضوع، بين الفعلي والمتيقن، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن، بين الحقيقي (Truth) والواقعي (Real)[١].

ينطلق التفكير الحق من المقولات الثابتة الأزلية والمطلقة، التي يرى من خلالها الواقع الخارجي (External Reality) علامة عليها وتحققاً خارجياً لها، وليست مستخلصة منه أو مستمدة من تمظهراته. فالفكر لا يهدف إلى الكشف عن الواقع بل يعمد إلى استنتاجه من فكرة حقة أو معتقد حق يستمده من مصدر متعال (Transcendental) على الواقع ولا يمت إلى مجرياته الفعلية بصلة. بهذا يكون الواقع من توابع ولوازم الفكرة الحقة لا العكس، والشيء لا يستمد واقعيته من تمظهراته ومؤشراته وعلاماته بل بمطابقته وتوافقه مع الفكرة الحقة الأزلية وتصديقه وتأكيده للفكرة الشاملة. أما المغايرة بين واقعية الشيء والفكرة الحقة، فإنه لا يعني أي انتقاص لها، بل تستدعي الشك بواقعية هذا الشيء وبحقيقية أيٍّ مرئيٍ ومُعاينٍ، وبضرورة التنقيب عن واقعية سِرِيَّة قابعة وراء الواقعية المزيفة التي نتحسسها.

فالواقع فرع المعقول من الفكرة، والموضوع من متفرعات التفكير وآثاره ولوازمه وتوابعه، وأي ظاهر لهذا الموضوع يناقض التفكير الحق، يستدعي تأويل الموضوع نفسه لمصلحة الفكرة الحقة لا العكس[٢]. هذه الفكرة الحقة لا يستدل عليها لبداهتها، والطريق

---

(١) أخذ التفكير الفلسفي الحديث يقيم فصلًا حاسماً بين الصواب والواقع، أو بين الحقيقة (Truth) والواقع (Reality). وهو فصلٌ لمح إليه دايفيد هيوم في ضرورة التمييز بين ما يجب أن يكون وما هو كائن، ثم شاد الفيلسوف مارتن هيدغر هذ التمييز تأسيساً فلسفياً، في جعل الوجود وراء أية حقيقة انشغل الناس بأصولها الماهوية طريقاً لإنتاج الواقع، في حين أن هذه الحقيقة تزيد الواقع خفاءً وغموضاً ونسياناً. إثبات حقيقة مقابل أخرى لا يكشف عن واقع بل ينتج تمثلات إزاءه تزيدنا بعداً عنه، وتكثف حجب الاتصال به. راجع: Martin Heideger, *Basic Writings*, Harper and Raw Publishers, New York 1977, pp. 117-135.

(٢) تجلى هذا بوضوح في قول الشريف المرتضى بأن التاريخ من ملحقات الضرورة العقلية، التي هي بالحقيقة معتقد خاص كان يمليه المرتضى على التفكير العقلي كما سيتبين معنا في الفصل التاسع، فكان يعمد إلى تأويل أي ظاهر تاريخي أو ديني لمصلحة هذا المعتقد الذي حوله إلى ضرورة عقلية. يقول المرتضى: «فمتى ورد عن أحدهم عليهم السلام فعل له ظاهر الذنب، وجب ان نصرفه عن =

إليها هي في الاعتقاد بها والوقوف عليها للكشف عن الحقائق الأخرى المرتبطة بها، وتصوير العالم وفق مقتضياتها المنطقية. يقول ابن خلدون مثلاً: «فموضوع علم الكلام عند أهلها هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية». فالمعتقد بحسب تعريف ابن خلدون سابق على الاستدلال عليه. ما يجعل الدليل من توابع الدلالة، والمقدمات لاحقة على نتائجها ونابعة منها.

وقد لاحظ محمد عبده أن متكلمي الإسلام «أكثرهم يعتقد ثم يستدل وقلما تجد من يستدل ليعتقد»[1]. لذلك تجد الجميع، من فقهاء ومحدثين ومؤرخين وباطنيين وحتى فلاسفة، يقررون بلغة حاسمة أن الإسلام دين الفطرة، وهو العقيدة التي يتجه إليها العقل البشري تلقائياً عندما يكون غير خاضع لمؤثرات خارجية من قهر وتربية وإجبار. لذلك يقول العروي: «فما أسميناه المعقول يعرف باسم خاص في كل مذهب يسمى الخبر أو الحكمة أو السنة أو التقليد أو سر الإمام أو الكشف، وهو في كل الأحوال العلم أي اليقين الذي يسبق أي تفكير»[2]. فالمعقول الخاص في الدين الخاص أو المذهب الخاص سابق على العقل نفسه، وأساس معقولية العقل نفسه والضابط الذي يضبطه.

هذا جعل جميع الفِرق تحدد العقل بالمعقول (التي هي معتقداتها وثوابتها الأولية المتيقنة والمطلقة)، وهي ذهنية تعم الجميع من فيلسوف وباطني وفقيه ومتكلم، لا تكتفي بتحديد العقل بالمعقول بل تجعل المعقول سابقاً على العقل، ما يجعل هذا المعقول الذي هو أساس اليقين يحل في العقل من دون أن يتولد منه أو يخضع لإجراءاته، بل لا بد للعقل أن يتكيف معه ويحتويه، وإلا كان لا عقلاً أي جهلاً. ولهذا السبب تجد أن كل من يتعرض لمشكلة معينة كان يفهم من كلمة العقل ما يوافق مذهبه، ما تسبب بحصول تباين صارخ في

= ظاهره ونحمله على ما يطابق موجب الدليل العقلي فيهم». فالحقيقة (المعتقد) أصل ثبوت الواقع، وأي مغايرة بينهما أُوِّلَ الواقع لمصلحة الحقيقة (المعتقد بها). راجع: تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، دار الأضواء، بيروت ١٩٨٩، ص.١٨٤.

(١) محمد عبده، التوحيد ضمن الأعمال الكاملة، بيروت، ١٩٧٢، ج.٣، ص. ٣٨٩.

(٢) راجع: عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٦، ص. ٩٧.

التاريخ الإسلامي في المواقف المبدئية وتماثل عجيب في النتائج الفكرية والاجتماعية[1]. أي كانوا جميعاً يتفقون في الذهنية ويفترقون في المواقف.

فالعقل في الفضاء الإسلامي، هو ما يعقل العقل ويحده لا ما يطلقه ويسرحه. والذي يعقل العقل ويؤسسه كعقل هو علم المطلق الذي هو علم اليقين وما سواه من علوم فرعية، فهو خاضع له ولا يصح إلا به[2]. فيكون الإسلام نتيجة لذلك هو، بحسب قول ابن حزم: «الدين الذي ينتهي إليه وبه العقل وعندما ينقلب على نفسه لا يعود عقلاً»[3]. فالعقل الموصل إلى غير الإسلام دليل على خلل في العقل لا في الإسلام. ولذلك كان اليهود والنصارى، بحسب الشريف المرتضى: «مخاطبون بشريعتنا مأمورون بكل شيء أمرنا به منها. فإذا قيل لنا: كيف يصح من اليهودي والنصراني وهو على ما هو عليه من الكفر الصلاة أو الصيام؟ كان جوابنا: إنه يقدر على الإيمان والمعرفة بصدق الرسول، فيعلم مع ذلك صحة الشريعة ووجوبها عليه، فيفعل»[4]. أي لما كان الإسلام نتيجة حتمية لاستعمال أي إنسان لعقله، كانت صحة شريعة الإسلام تحصيل حاصل، ووجوبها عليه بات متعلقاً بذمته رغم اعتقاده بدين آخر.

ولعل هذا هو الفرق الأساسي بين مفهوم أرسطو للعقل ومفهومه في المجال الإسلامي. فالعقل الأرسطي قوة الإدراك الأولى التي تنتج المعرفة الأولية بغير مهلة من الزمان، وهو ما يسميه أرسطو بالحدس المباشر الذي هو مبدأ العلم ومبدأ للمبدأ نفسه. أما قوة الإدراك في

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٩٧.

(٣) ولهذا استقر مفهوم المعرفة على أن العقل لا يمكنه الكشف عن معقولاته إلا بعناية خارجية، أي يبصر بنور من خارجه، حيث هو من دونها ظلمة دكناء وجهل كثيف. يقول صدر المتألهين مثلاً: «وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر ذلك الضوء ويدرك المفيد لذلك الضوء أي الشمس ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة، فيصير بالفعل مبصرة. كذلك العقل الهيولاني يعقل النور العقلي الذي صار ذاته به عقلاً بالفعل بنفس ذلك النور العقلي وبه أيضاً يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضانه عليه وبه يعقل الأشياء التي كانت معقولة بالقوة». راجع: صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، مطبعة الإعلام الإسلامي، قم ٢٠٠٠، ص. ٣٧٩.

(٤) رسائل المرتضى، مطبعة شيد الشهداء، قم ١٩٨٤، ص. ٣٢٤.

المجال الإسلامي، وبحسب ابن حزم مثلاً، هي فعل الله في النفوس. أي إن العقل مرادف للفطرة التي فطر الناس عليها. أي إن أرسطو قد توقف عند الحدس العقلي المباشر مكتفياً بكونه «مبدأ العلم ومبدأ للمبدأ نفسه» ولم يذهب أبعد من ذلك. في حين ظل العقل في التداول الإسلامي، وهو عند ابن حزم مثلاً، متصلاً بالله وظل العمل بمقتضاه موصلاً إلى الله ومراده. يقول ابن حزم في نهاية الإحكام: «فاهتدوا بنور الله التام الذي هو العقل الذي به تعرف الأمور على ما هي عليه ويمتاز الحق من الباطل ثم بنص القرآن وبيان الرسول للدين إذا لا سبيل إلى السلامة في الآخرة إلا بهذين السبيلين»[1].

لذلك، ورغم القول بأسبقية العقل على القرآن عند أصحاب الاتجاهات العقلية في الإسلام، إلا أنه لا يعمل من دونه. هو عقل نصي، بحسب تعبير عبد الجواد ياسين، «لا يعمل في الفراغ المطلق خارج النص بل يتداخل معه على نحو حميم بحيث لا يصح لأي منهما أن يعمل بمعزل عن الآخر. فإذا كان النص يقوم على العقل في الثبوت ويحتاج إليه في الدلالة فإن العقل ينضبط بالنص في الحدود ويحتاج إليه في الهداية»[2].

التقدير المسبق بأن العقل سيهتدي إلى دين معين هو في حقيقة أمره تقييد لهذا العقل وتحديد له، بل يجعله من توابع الفكرة الحقة والمعتقد الحق والمتيقن. هذا يؤكد أن استعانة علم الكلام والأصول بالعقل لم يكن لتفحص الحقائق، بل لغرض تطويع مقولات العقل وتكيفها مع المعقولات الثابتة التي يقوم عليها معتقد كل مذهب وفرقة، بعد أن تقرر مسبقاً أن ما هو عقلي يوصل إليها حتماً، وما يعارضها هو ببساطة شديدة ليس عقلياً ومن عوارض المرض والعته العقليين.

في هذا المجال، لم يكن التفكير الإمامي الأول استثناءً من التفكير الإسلامي العام. فتجد المرتضى والطوسي يساويان بين العقل وبنود الاعتقاد الإمامي، حيث كان جلياً أن دليلهما العقلي على الإمامة قد صمم كما سيتبين معنا، على قياس المعتقد وليس العكس. وقد سحب هذا التفكير نفسه إلى تفسيرهما وفهمهما لوقائع التاريخ، أدى بهما إلى توليد

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة العاصمة القاهرة، ج. ٨، ص. ١١٤٧.

(٢) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، مصدر سابق، ص. ٢٧٧.

تاريخ حقيقي ثابت ومتعال وراء التاريخ الفعلي المتغير والعرضي. وهو ما سنتعرض له بالتفصيل في الفصل التاسع.

***

١ .١١ الجماعة الشيعية في مكوناتها التأسيسية

عرَّف البعض الجماعة بأنها: «تجمع لأفراد يوجد بينهم خصائص مشتركة» وهو تعريف يتناسى العلاقات التي تقوم بين الأفراد. فالجماعة لا تقوم على التشابه بين الأفراد ولكن على طبيعة العلاقة بينهم، التي تعطي الجماعة صفة موجة معينة وقولبة وقوة توجيه. حيث لا بد من موجة تناسق وتفاعل معينة بين الأفراد قبل أن تنوجد جماعة معينة. إنها التفاعل وليس فقط الخصائص المشتركة. وهذا بدا واضحاً في الظاهرة الشيعية التي لم تقم على جملة مبادئ وإنما في سياق أحداث خلقت تفاعلاً داخلياً بين الأفراد أصحاب القناعات المشتركة بولائهم لعلي. ولهذا عرَّف دوركايم الجماعة بأنها: «الجماعة وحدة اجتماعية تتكون من مجموعة من الأفراد يوجد بينهم تفاعل اجتماعي متبادل يتميز بوجود اللغة وعلاقة أو وحدة أهداف، ويتحدد من خلال دور ومكانة الأفراد الاجتماعي معايير وقيم خاصة تحدد سلوك أفرادها»[(١)].

وتسمى الجماعات التي تتميز بدرجة عالية من الاستقرار والشمولية بالجماعات الممأسسة، أي التي تضع نموذجاً لنمط سلوكي يحقق توازناً من خلال التفاعل بين أعضائها. وظيفة المؤسسة هي إعادة التوازن واستقرار العلاقات بين أفراد جماعات تحتك في ما بينها وعبر اتصالها وتفاعلها مع العالم المحيط بها. هذا التوازن يتحقق من خلال خطوط معيارية ومقياسية، ويكون الميل لتحقيق توازن هو ما يسمى بالاستقرار. وهو ميل يصبح ملحاً حين تتعرض الجماعة لاهتزازات داخلية أو خارجية، فتنزع إلى تحقيق توازن جديد، وإلا فإن الجماعة سوف تتحلل وتتفكك إلى جماعات متنافسة. ومع تعرض الجماعة لخلل في

---

(١) راجع: شفيق رضوان، علم النفس الاجتماعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٦، ص. ٧٩، ١٠٣.

توازنها، فإن أنواعاً سلوكية متعددة ستظهر، أما إذا لم يكن التوازن مهدداً بشكل جدي فإن قيادة الجماعة يمكنها أن تستعيد التوازن السابق من خلال سلوك تعويضي، أو تغير مفاجئ في العلاقات قد يؤدي إلى العنف أو الثورة أو يستدعي تولد جماعات جديدة تستعيد التوازن[١].

وقد اتخذت الجماعات الشيعية في بداياتها شكلاً تضامنياً هلامياً وفضفاضاً، ثم فرض عليها سياق الأحداث اعتماد خصائص بنيوية تهبها تمايزها وفرادتها. وهي خصائص كانت ضرورية لبقائها واستمراريتها، حولت التشيع من ولاءات متفرقة وتضامنات مرتبكة إلى مذهب ذي انتظام داخلي وطقوسية خاصة تضخ فيه شحنات وجدانية وروحية وثقة اتصال بالمطلق، وقواعد تأويل وفن استدلال نسجت من خلالها مقترحها الخاص للحقيقة الدينية، ومعايير الاستقامة بعد النبي.

وقد بين علم الاجتماع الديني، ابتداءً من ماكس فيبر، بأن استمرار الجماعات الدينية وصمودها في وجه الأزمات، لا يتوقفان على عمق إيمان أفرادها أو حسن تدينهم، بل بقيام هذه الجماعات على بنى تكوينية وراء نيّات أفرادها، تضمن لها البقاء والاستمرارية، وهي عملية اجتماعية معقدة[٢] تتطلب مأسسة على ثلاثة مستويات: شعائري، وفكري، وتنظيمي.

أما الشعائر فهي عبارة عن ترديد مستمر للأحاسيس وإعادة تمرين للمواقف الصائبة، ولها وظيفة تدعم تماسك الجماعة[٣]. الشعيرة سلوك جماعي واجتماعي يعيد للجماعة علاقاتها بالموضوعات المقدسة، ومن خلالها بالماوراء، وهي بذلك تقوي تماسكها وتوكد

---

(١) يتضح هذا في الاهتزازات المتعاقبة التي تعرض لها التشيع، تسبب بانقسامات وإحباطات، استدعت في كل مرة إيجاد أو ابتكار معايير ومقاييس جديدة تستعيد بها نقطة توازنها التي تحول دون سقوطها وانهيارها الكاملين.

(٢) هذه العملية يسميها ماكس فيبر بـ «روتنة الكاريزما» أي تحويل تجربة النبوية من لحظتها الكاريزمية المهددة بالفناء بعد موت الشخص المؤسس، إلى مؤسسة قادرة على الاستمرار والبقاء. راجع: Max Waber, *The Theory of Soial and Econmic Orgnization*, Oxford University Press,, 1947, pp. 362-392..

(٣) يقول تالكوت بارسونس: «تجلب الشعيرة المواقف إلى حالة عالية من الوعي الذاتي التي تقويها بشكل كبير ومن خلالها تقوي أيضاً الجماعة الأخلاقية». راجع: Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, The Free Press, 1949, pp. 435.

وتثبت قيمها، وتوفر للفرد دعماً معنوياً للاندماج داخل الجماعة، وتصله مع أقرانه بمصدر القوة والراحة.

وقد كان للجماعة الشيعية، الإمامية على وجه الخصوص، حرص في مراكمة شعائرية خاصة بها، ابتداءً بشعائر الاحتفال بعاشوراء، التي تحولت من ذكرى تاريخية، إلى حدث مصحوب باحتفالية ذات كثافة وجدانية وطقوسيات جماعية ذات شحنات روحية توثق رابطة الجماعة، وتشد عصبيتها، وتترجم احتجاجها على التاريخ، تاريخ الآخرين، بصور انفعالية خالصة. هذا إضافة إلى التمايز الذي حرصت الإمامية على الاحتفاظ به في تفاصيل العبادات المشتركة بين جميع المسلمين، مع تميزها بشعائرية خاصة أهمها زيارة الأئمة[1].

أما المستوى الفكري، فهو عبارة عن نشاط لعقلنة القناعات والمعتقدات وتقديم مختلف التفسيرات التي تؤيدها وتسندها. كان يتخذ هذا النشاط في المسار البشري المبكر شكل قصة درامية في تفسير الموت والحياة، أي كان يغلب التعبير بالمشاعر لا بالمنطق والبرهان، لترسخ شعور تعاطفي بالمشاركة مع أحداث الكون والطبيعة. لكن بعد اليونان، تم حذف الكثير من الفانتازيا والعناصر الأسطورية، واتخذت داخل الأديان التوحيدية شكلاً متناسقاً ومتماسكاً، وقائماً على البرهان وأساليب الاستدلال تقوم به طبقة محترفة داخل كل دين أو مذهب لصوغ معتقدها على أسس معقلنة[2]. ومع افتقاد هذه الطبقة المحترفة، فإن الحياة الدينية تصبح متشظية مثلما حصل في الصين القديمة، ومثلما حصل لطائفة المرمون الذين افتقدوا إلى لاهوتيين محترفين[3].

---

(١) يمثل كتاب كامل الزيارات لابن قولويه أحد المصنفات المعتمدة التي تذكر فضائل ونصوص زيارة الأئمة. راجع: راجع: جعفر بن محمد بن قولويه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٩٩٦، ص. ٣١٦-٣٢٣.

(٢) لا نقصد بالعقلنة هنا Rationality التي تم تداولها ابتداءً من القرن السابع عشر، بل للعقل في العصر الوسيط مفهوم ووظائف مختلفة عن المفهوم الحديث له.

(٣) راجع: Sociology of Religion, Thomas O'Dea and Janet O'Dea, *The Sociology of Religion*, Prentice Hall, New Jersey, 1983, pp. 46

عقلنة المعتقد هي جزءٌ من عملية تأسيس أي دين بعد موت مؤسسه الأول، أو أي مذهب ديني بعد تشعب الدين شيعاً وفرقاً. وهي عملية تجدها في كل أديان العالم المستقرة كما هي شرط لاستمرارها وبقائها، تتجسد بانشغال طبقة مختصين دينيين بنزع الغموض والغرابة عن المعتقد والمسلك الدينيين، وتركيب نسق مفصل ومنسجم للتقليد الديني.

هذه الممارسة مثلت لحظة تاريخية مفصلية في تاريخ التشيع الإمامي، الذي نقل الإمامية بعد موت الحسن العسكري من حالة ارتباك وحيرة سببهما افتقاد خلف للعسكري أو «غيبة الإمام الثاني عشر»، إلى تأطير الجماعة على قواعد علمية. وهو نشاط فكري ظهر على أيدي محترفين، لا مجرد متدينين أو متحمسين، في مطلع القرن الرابع الهجري، تم فيه توثيق مرجعيات المذهب الدينية مع ظهور مصنفات حديثية ذات طبيعة موسوعية متناسقة ومنضبطة مثل الكافي ومن لا يحضره الفقيه، ثم أخذت تظهر في القرن الخامس الهجري، طبقة محترفين من نوع آخر، وهي طبقة الفقهاء المتكلمين، الذين مارسوا، على قواعد عقلية برهانية، عمارة تأسيسية مكتملة للمذهب في مختلف جوانبه.

أما المستوى التنظيمي، فيرمز إلى خروج الجماعة من حالتها العفوية والفضفاضة، إلى بنية داخلية تتميز بتراتبية داخلية وتقسيم عمل من نوع معين، وتخصص في الوظائف، ومرافق أكثر تعقيداً. يضمن للجماعة قوة استمرار وقدرة مواجهة، إما بالاعتراض على الواقع وإما التكيف معه.

اتخذ هذا المستوى من المأسسة داخل الجماعة الشيعية، أشكالاً ومستويات متفاوتة، بدأت بالالتفاف حول رمز ديني بدافع سياسي، ثم تطورت لتتخذ هيئة جماعة أكثر تماسكاً تتمحور حول رمز ترى فيه خصائص استثنائية، وتتسم بهرمية معينة تتمثل بوكلاء وممثلي هذا الرمز، وطريقة خاصة بجمع الصدقات وتوزيعها، ثم توسعت بعد افتقاد الإمام المركزي مع ظهور طبقة فقهاء محترفين لا تقتصر مهامهم على الفتوى وإدارة شؤون المذهب الدينية. كل ذلك حول الانتظام الداخلي للجماعة الشيعية من جماهير غاضبة أو هائجة أو خائفة، إلى جماعات تتلقى تعليمات وتوجيهات، وقادرة على التحكم بغضبها وانفعالها والتعامل مع الواقع المحيط بها بذكاء وفطنة.

مهما يكن من أمر، فإن رصدنا للظاهرة الشيعية، التي ستتخذ في مرحلة تاريخية معينة طابعاً إمامياً، سينصب في جانب منه على رصد تحولاتها الاجتماعية وتكويناتها المؤسساتية، التي وفرت لها طاقة الاستمرار وقوة التماسك، بل قدرة اختراق التكوينات الأخرى وممارسة حركة تبشير واسعة داخل مجال المذاهب الأخرى، اتسم بعضها بالإقناع، وبعضها الآخر بالترغيب والإكراه.

الفصل الثاني

النبي وتأسيس المجال السياسي

٢. ١ النبوة والتشيع

قد يرى البعض أن العودة إلى الحدث النبوي، لغرض التعرف إلى الظاهرة الشيعية في التاريخ، رجوع مبالغ فيه إلى الوراء، بخاصة إذا اعتبرنا أن الظاهرة الشيعية ثمرة أحداث تاريخية متتابعة حصلت بعد النبي، واتخذت شكلاً اجتماعياً خاصاً وبنية عقائدية متميزة في فترة لا تقل عن مئة عام بعد وفاة النبي.

هذا القول يبدأ بالتراجع تدريجاً، حين نعلم أن التشيع حصيلة أحداث متعاقبة، يمهد السابق منها للاحق. وهي أحداث بدأت وقائعها تظهر وتتفاعل بعد وفاة النبي مباشرة، حيث كانت تأسيسات التجربة النبوية مصدر تفاعلات هذه الأحداث ومادة جدالها وأساس منطقها وسند قوتها. فالتاريخ بعد وفاة النبي هو تاريخٌ إسلاميٌّ، بل هو تاريخ الإسلام نفسه الذي لم ينجز بعد وألقي على من جاء بعد النبي مهمة إكمال هذه المهمة، لا لجهة تبليغ الوحي، بل لجهة ترسيخ مراميه السياسية وبناء منظومته المعرفية والأيديولوجية وإدارة مكوناته الاجتماعية. فتجد أن أكثر التأسيسات بعد النبي تمحورت حول حفظ ما بلَّغه النبي، وإكمال ما شرع في فعله، ووضع معايير الجائز والمحذور، أو الممكن والمستحيل الدينيين،

لاستيعاب المستجد من الأحداث والوقائع، وبناء ترتيبات سياسية وولاءات جديدة، تستمد من الدين مشروعيتها ومصدر إلزامها.

برحيل النبي وغياب الوحي، أخذت الحياة تستعيد أسبابها البشرية ومجرياتها الطبيعية، بحيث لم يعد الناس موكولين إلى الوحي لمعرفة ما عليهم معرفته وفعله، بل أصبح أثر النبوة الكبير موكولاً إليهم وموضوعاً بتصرفهم وتابعاً لتقديرهم، بعد أن كانوا في حالة الانصياع المطلق لأمر النبوة، وصَمتٍ شبه كامل طوال حياته. ما يعني عدم إمكان فصل زمن ما بعد النبي عن زمن النبي؛ فالنبوة لم تهدف إلى صنع حدث خاص بها، بل غرضها، بتأسيساتها وترتيباتها، صناعة تاريخ ذي امتداد طويل، بل صناعة التاريخ كله.

إذا كانت أحداث ما بعد النبي أحداث الإسلام نفسه في انتشاره وتوسعه ومأسسة استمراراته وحضوره، فإن الجدل الحاد داخل هذه الأحداث الممتدة في الزمن، قام على قاعدة دينية، من دون استبعاد المؤثرات الموضوعية والاجتماعية الأخرى. فالإمامة، التي هي نقطة ارتكاز عقيدة التشيع الإمامية وكانت بحسب القمي والبغدادي والشهرستاني وحتى ابن حزم مصدر الصراعات السياسية والتضامنات الاجتماعية على امتداد التاريخ الإسلامي[1]، هذه الإمامة اتخذت مضموناً ومحاجّات دينية بالكامل، رغم أن بواعثها وأسبابها المباشرة كانت مزيجاً من مصالح شخصية واصطفافات عائلية ودوافع اقتصادية وعصبيات قبلية وقومية.

لم تكن الإمامة أمراً تدبيرياً أو إجرائياً لتسيير شؤون المسلمين فحسب، بل تدخل في صميم الهوية والانتماء الدينيين، وتمثل ركناً أساسياً في علاقة الفرد بربه وخالقه. هذا الفهم فرض استناد جميع المتصدين لها أو المعترضين عليها، حتى في العصور المتأخرة جداً عن زمن النبي، إلى البحث عن مستند نبوي من قول أو سيرة يجدون فيهما ضالتهم ودليل مشروعيتهم. ما جعل الحدث النبوي مادة تجاذب عقائدي وسياسي بين الانتماءات المتعددة،

---

(١) يقول الشهرستاني: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان». راجع: الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، ج.١، ص. ٢٤.

ليس لإيجاد حجة حاسمة ضد الطرف الآخر المنافس فحسب، بل للتنافس في توثيق المادة النبوية وتدوينها، أي إعادة إنتاجها وفق نسق خاص ومعيار مسبق. وهي اعتبارات تفرض علينا البدء بالحدث النبوي لجهة أصل العلاقة بين تبليغ الدعوة الدينية وتأسيسات النبي السياسية، وهي العلاقة التي دار الجدال حولها وتفرقت الناس على أساسها فرقاً ومذاهب.

لن نقارب العودة إلى المشهد النبوي من زاوية إثبات أو نفي رواية مؤيدة لاتجاه مقابل اتجاه آخر، سواء أكانت تلك التي نصت مباشرة أو ضمناً على شخص معين، أو تنبأت بمن يخلف النبي. فهذا منحى كلامي غرضه تأكيد عقيدة خاصة مقابل عقيدة أخرى، ويتعامل مع المشهد النبوي بطريقة مجزأة ومقطعة، إما بإظهار جزء منه والتعتيم على أجزاء أخرى، وإما بتضخيم الجزء ورفعه إلى منزلة الكل المكوِّن للمشهد النبوي كله. ما نهدف إليه هو الاطلاع على الأرضية التي تقف عليها جميع الادعاءات، في سرد المشهد النبوي وتفسيره وفهمه. أي رؤية المشهد النبوي وفق محدداته الموضوعية ورهاناته الكلية، من أفق ثقافي وبنى اجتماع وعرف مستقر. ليكون بالإمكان بناء معقولية تاريخية لهذا المشهد، يمكن على أساسها اختبار الإمكان التاريخي لمضامين جميع الروايات المتداولة والادعاءات حول موضوع التشيع. هذه المعقولية تنظر في المنطق العام السائد والشروط التاريخية التي تحكم أي نشاط سياسي مارسه النبي أو استند إليه في تأسيس دعوته، وكانت بمثابة الخلفية لأي فعل صدر عنه، والأرضية التي صاغ فوقها خطابه وبني تحالفاته وتضامناته واعتمد قواعد إلزاماته وإكراهاته. وهو معيار – أي المعقولية التاريخية – يسبق معيار الوثاقة ويحكمه[1]،

(١) عدم الاعتداد بضابطة السند أو الوثاقة معياراً حصرياً، لجهة أننا لا نجد فيه صلاحية وكفاءة حسم الجدل وتأكيد فعلية حدوث مضمون أي خبر، بحكم أن الوثاقة ضابطة غير محايدة، صممت على قياس قناعات دينية منجزة، بل كانت هذه الضابطة أحد أهم الأسلحة المعتمدة لدى المذاهب، لا في إثبات حقائقها فحسب بل في الفتك بحقائق خصومها. ولجهة أن وثاقة الراوي، على فرض تسليم الجميع بها، لا تمنعه من رواية أحداث لا تمت إلى الواقع بصلة حتى لو لم يتعمد الكذب. فالراوي الذي ينتمي إلى الذهنية الأسطورة التي ذكرناها، لا يميز بين الفعلي وما يعتقده، أي بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، لا يكون كاذباً حينما يروي رواية مخالفة للواقع أو غير مطابقة له، فالواقع عنده من ملحقات معقولاته (حقائقه ومعتقداته)، وكل ما يخالفها هو بحكم المستحيل، وكل ما يوافقها ويؤيدها هو بحكم المتحقق فعلاً.

فالرواية مهما كانت درجة وثاقتها، وتنوع مصادرها، فإنها لا تُثبت وحدها حقيقة تاريخية، ما لم تكن في البداية متناغمة مع مقتضيات «العمران» ومع معقولية فعليته التاريخية، التي تختبر إمكان تاريخية الخبر وحظوظ فعليته، وتنشيء معياراً للترجيح بين الروايات خارج الإجراء الفقهي، الذي حصر معيار الثبوت التاريخي بالوثاقة، أي بحسن أو خبث نيّات الراوي وسلامة حواسه وقواه الإدراكية.

***

٢ .٢ النبوة والمجال السياسي

جاء النبي لتبليغ وحي وتعليمات إلهية لا يملك الناس مجالاً واسعاً في مساءلتها أو نقاشها بحكم غيبية مضمونها وتعالي مصدرها، ولأن الاستجابة لها تفترض الإيمان الخالص الذي يقوم على السمع والطاعة: «وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير» (آل عمران ٢٨٥). إلا أن حاجة الدعوة إلى أن تصبح واقعاً ملموساً، وقوة دفع مؤثرة، تطلب استعانة النبي بالمعطيات الموضوعية المتوافرة وتأمين الشروط الثقافية والأرضية الاجتماعية، وبلورة استراتيجية تغيير وتحول مطلوبين في بنية الواقع لتحقيق كل ذلك. ما يعني أن فهم الدعوة ومعيار نجاحها أو فشلها، لا يكون بمادة غيبها فحسب، بل بوقائعها الملموسة، وخطابها السياسي، وظرفها التاريخي. فالدعوة النبوية في صلبها، ليست مجرد استدعاء للغيب أو كشف عنه فقط، بل مشروع تغيير ومسعى لبناء واقع جديد يكون الغيب مرجعيته، غايته ومقصده.

وهذا ما يميز النبوة عن الكهانة. فالكهانة إنباء لما سيحصل في المستقبل، أو كشف عن سر خفي عجزت القدرة البشرية عن الكشف عنه، من دون أن يستتبع ذلك دعوة أو رغبة بتغيير بنية الواقع ومجرياته. إنها القدرة على تعديل مسار القدر، بتغيير إرادة الآلهة (أو الله)، ومحو غضبها أو استدعائها، لمصلحة إرادة أفراد أو جماعات بشرية. أما النبوة، فعلى العكس من ذلك، تهدف إلى تغيير إرادة البشر لمصلحة إرادة الله وقصده وتدبيره. إنها دخول طارئ في مجرى الحياة الإنسانية والتحام بالأحداث البشرية، لتعديل مسارها،

أو إنتاجها على صورة خاصة، وهي تدخل إلهي، لا لتغيير القَدَر لمصلحة إرادة البشر، بل لإخضاع إرادة الإنسان واستتباعها لإردة الله. الكهانة مبادرة بشرية لتغيير إرادة الله، والنبوة مبادرة عُلوية لتطويع إرادة البشر لمقصدها ومرادها[١].

بذلك فإن النبوة فترة تاريخية استثنائية، هي موقتة ومحددة ببداية ونهاية زمنيتين، ومسعى للحضور داخل التاريخ وتغيير مجراه إلى ما هو أبعد من حدودها الزمنية، ما يجعلها ظاهرة تاريخية بامتياز، تهدف إلى تطويع الأحداث الآنية لخدمة الهدف الاستراتيجي البعيد. فالنبي ليس مُبلِّغاً أو منذراً أو مبشراً فحسب، بل هو إرادة تغيير مصحوبة بوعي استثنائي، ينفذ إلى عمق الأشياء وطبائعها وإمكاناتها، ويعمد إلى الانغماس الكامل والوثيق في مجمل حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية.

فوراء خطاب تبليغ الوحي هنالك عقل سياسي ينطلق من المعطيات القائمة والاحتمالات الممكنة، لوضع سلسلة الخطوات الآنية واللاحقة، التي تضمن تأثيراً معيناً في قلب الواقع، وتدفع مسار الدعوة إلى الأمام[٢]. هذا الأمر نجده واضحاً في دعوة النبي في مكة، التي لا يمكن فهمها مجرد فعل تبليغ للوحي، بل تظهر بوضوح كيف أن النبي جانَبَ أي قفزة في الهواء تعرضه للخطر المباشر، أو تتسبب بانهيار دعوته. فالدعوة آخر الأمر يقاس نجاحها أو فشلها بحجم ودرجة الاستجابة الاجتماعية والفردية لها.

لذلك يمكن تلمس اتصال بين بداية الدعوة وآخرها؛ فمبادرات النبي، لم تكن مجرد تفاعلات جزئية وآنية مع كل حدث على حدة، من دون أن يكون هنالك بالضرورة اتصالٌ بيِّنٌ بينها، وتعاضد كاشف عن أفق مرتسم في ذهن النبي أو مقصد الوحي، يهدف إلى تحقيق واقع ملموس، وإقامة ترتيب جديد. لذلك لا يمكن فصل الفترة المكية عن الفترة المدنية، ولا يمكن التعامل معهما بصفتهما مسارين منفصلين في الأداء والتصور والغاية، كأنهما

---

(١) راجع: Bronislaw Malinowski, Magic, *Science and Religion*, The Free Press, 1954, pp.28-29.

(٢) بل يمكن القول إنه حتى التعاليم الدينية الخالصة، مثل تعاليم السيد المسيح أو بوذا، لا يمكن أن تحدث أثرها من دون صياغة سياسية مؤثرة لها، أي وجود استراتيجيات سلطة تقف وراءها، على الرغم من أن قيمها قيم تضحية وفداء وإيثار.

قطعتان زمنيتان متعاقبتان في الزمن من دون اتصال سياسي بينهما، أو تمهيد من السابق للاحق.[1]

ما نبتغي تعرفه هنا هو المحددات الكلية التي كانت حاضرة في أي فعل سياسي مارسه النبي نفسه، وكانت بمثابة أرضية الاشتباك والتفاعل مع الآخرين، مؤمنين وغير مؤمنين، لنفهم بالتالي الأرضية التي كان الفعل السياسي يمارس ويُنتج على أساسها، بشكله الفردي أو الجماعي وبمقصده الآني أو البعيد. ما يمنحنا نحن الذين ننتمي إلى زمن غير زمن النبي، ولا نملك سوى الوثيقة للوصول إلى الحدث النبوي، الاستناد إلى ضابطة ذات طابع كلي، نختبر من خلالها المعقولية التاريخية لأية رواية أو خبر صدر بعد النبي يتصل بولاء سياسي أو مشروعية دينية.

***

٢ .٣ النبوة والسياسة

الفصل بين ما أراد النبي تبليغه كدين، وما أراد ترسيخه كواقع سياسي وتنظيمي، يكاد يكون مستحيلاً. فالوحي كان ينزل استجابة لأحداث آنية ذات طابع سياسي وثقافي ومسلكي، بل كان الوحي في قلب الأحداث نفسها، يشتبك معها تارة ويوجه أو يغير مسارها تارة أخرى. لكن هذا التداخل لا يعني من جهة أخرى، أن كل شيء صدر عن النبي كان نبوياً، أي صدر عنه بصفته نبياً يبلِّغ كلمة الله ومراده، بل كان للنبي حياة خاصة، مارس فيها

---

(١) لا نقصد هنا أن الأحداث في فترة النبوة كانت في غاية الاتساق يفسر أولها آخرها، أو آخرها أولها، فهنالك أحداث مفاجئة وغير متوقعة، مثل رهان النبي الخاسر على الطائف في تأييد دعوته ثم يأتيه الفرج غير المتوقع من يثرب. فالنبي لا يمكنه التحكم بكامل المعطيات الموضوعية. ما نقصده هو أن النبي كان يحمل مشروعاً (أو إذا شئت رؤية) ذا طابع كلي وشامل فرض عليه أداءً مدروساً ومتقناً قدر الإمكان، في الاستفادة من ظروفه المحيطة به، وفي استحداث استراتيجيات اقتحام لتغيير الواقع القائم. إلى درجة أنه أخذ يتحدث عن طموحه المستقبلي بلغة الحصول الفعلي مثل قوله: «كلمة واحدة تقولونها تملكون بها العرب والعجم». فكانت الغاية بعيدة المدى عند النبي بمثابة الموجه لكل نشاطه منذ بداية دعوته.

تفضيلاته ورغباته في الزواج والمأكل والملبس والصحبة، وأظهر فيها فرحه وحزنه، حبه وبغضه، استياءه ورضاه، وهي أمور لا تندرج ضمن الرسالة النبوية، ولا تلزم من عاصره أو الأجيال اللاحقة التقيد بها أو حتى اتباعها.

بل يمكن القول إن هنالك مواقف صدرت عن النبي لا تندرج ضمن أموره الشخصية، وتطال مسائل ذات طابع عام، كانت محلاً للنقاش، والأخذ والرد وحتى الاعتراض لدى أتباعه. لا بمعنى أن النبي كان له رأيٌ خاطئٌ وتراجع عنه أو تم تصويبه من قبل المحيطين به، بل بمعنى أن النبوة أخلت نفسها من بعض المساحات الحياتية، وتركت التقدير فيها للناس بحسب ما تمليه تجاربهم وخبراتهم ومعارفهم، ما يجعل قول محمد داخل هذه المساحة اجتهاداً شخصياً منه يقبل المراجعة وحتى الاعتراض، لأنه يمثل تقديره الشخصي فقط، من دون أن يخدش ذلك عصمته النبوية، أو مكانته القيادية.

ولنا هنا إدراج مثالين لتأييد ما نقول:

أولهما: قول النبي: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[١]. وهو تصريح من النبي بأن رأيه في المسائل الحياتية التي تقوم على الخبرة والتجارب، وهي بطبيعتها متغيرة ومتحركة، يتساوى فيها قوله مع غيره، لأنها ليست من شؤون النبوة، فلا تكون محلاً للتعبد أو الاختبار الإيماني، بل مدارها الرأي الذي تسنده التجارب الذاتية والخبرات السابقة[٢].

إخلاء النبوة نفسها من المسائل التي تقوم على الخبرات والمعارف المكتسبة، مثل أمور الزراعة والطب وغيرها، رسخ وعياً لدى فقهاء المسلمين، بأن مساحة قول النبي الملزم هو ما يبلغه عن الله، وأن القضايا التفصيلية المتعلقة بمعاش الناس لا يشملها الوحي من

---

(١) أصل الرواية، أن النبي مر بقوم يلقحون النخل فقال: لو لم تفعلوا لصلح، فخرج النخل بعدها شيصاً، فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ فقالوا: قلت كذا وكذا، فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم. صحيح مسلم، كتاب الفضائل، ج. ٤.

(٢) اعتبر البعض أن نسبة هذا القول إلى النبي، يخدش عصمته، لاعتقادهم أن جواز الخطأ عليه في الأمور التدبيرية، قد يتسبب بجواز الخطأ عليه في إداء الرسالة. لكن تبين معنا أن قول النبي هذا لا علاقة له بقضية العصمة لا من قريب أو بعيد، بل يتعلق بتحديد مساحة النبوة وحدودها، يكون النشاط السياسي بموجبها غير مندرج في الأداء النبوي ولا ضمن أعمال تبليغ الوحي.

جهة، ولا يكون رأي النبي فيها ملزماً من جهة أخرى، بل يكون قوله في هذه الناحية مثل قول غيره في القبول والرد.

يقول الألوسي في تفسيره: «فإن الأنبياء (ع) لم يبعثوا لبيان ما يختلف فيه من ذلك ومثلها ما يتعلق بأمر الدنيا ككيفية الزراعة وما يصلح الزرع وما يفسده مثلاً فإن الأنبياء عليهم السلام لم يبعثوا لبيانه». ويقول ابن خلدون في مقدمته: «فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات». ويذهب ابن حزم إلى وضع قاعدة كلية في مساحة قول النبي الملزم، وهو ما يبلغه عن الوحي، وما عدا ذلك فقوله أو فعله لا يندرج ضمن مساحة التعبد أو الإلزام، بل هو سلوك يحتاج إلى تسويغ عقلي أو علمي، بخلاف الوحي الذي يملك سلطة إلزام ذاتية. يقول ابن حزم: «وإنه (ص) لا يقول الدين إلا من عند الله، وإن سائر ما يقول فيه برأيه ممكن فيه أن يشار عليه بغيره فيأخذ عليه السلام به، لأن كل ذلك مباح مطلق له، وإننا أبصر منه بأمور الدنيا التي لا خير معها إلا في الأقل، وهو أعلم منا بأمر الله تعالى وبأمر الدين المؤدي إلى الخير الحقيقي»[1]. الواضح من كلام ابن حزم أن أمور الدنيا لا تقتصر على ما يطال تدبير الطبيعة فقط بل تشمل تدبير الحياة الإنسانية في وجوهها المتعددة.

إذا كان تدبير الأمور الدنيوية التفصيلية التي تقوم على الخبرة والتجارب من شؤون المجتمع لا الدين، فأين يقع الشأن السياسي؟ يمكن الإجابة عن ذلك بالمثال الآتي:

ثانيهما: جاء في الرواية، أن «النبي عزم يوم الخندق على مصالحة الأحزاب ببعض تمر المدينة، فقال السعدان (سعد بن عبادة وسعد بن معاذ وهما من الأنصار): أهذا من الله أم رأي رأيته من نفسك؟ فقال بل من نفسي، قالا: لا والله لا نعطيهم منها تمرة واحدة وأيدينا في مقابض سيوفنا». وجاء في الرواية أيضاً أن الأنصار قالت له يوم بدر، وقد نزل منزلاً لم

---

(١) تفسير الألوسي، ج. ٢٥، ص. ٩٧. مقدمة ابن خلدون، ص. ٤٩٤. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة العاصمة القاهرة، ج. ٥، ص. ٧٠٤.

يستصلحوه: «أنزلت هذا المنزل عن رأي رأيت أو بوحي إليك؟ فقال: بل عن رأي رأيته، فقالوا: إنه ليس لنا بمنزل، ارحل عنه فانزل بموضع كذا»[1].

الروايتان تشيران إلى جانب يطال التدبير السياسي نفسه، أي إدارة الحياة العامة واتخاذ القرارات حولها. حيث يتبين منها، أن الراسخ في أذهان المسلمين زمن النبي، بأن تدبيره السياسي لم يكن كله بوحي من الله، فبعضه كان عن تقدير واجتهاد منه قد يتراجع عنه لمصلحة رأي اقترحه من حوله. كما أن الروايات تفيد بأن حدود الإلزام في تعليمات النبي محصورة بما كان وحياً من الله، وما عدا ذلك فإنه محل للنقاش والمراجعة، والأخذ والرد، مثلما فعل السعدان اللذان رفضا مقايضة التمر لعلمهما بأن قرار النبي لم يصدر عن وحي بل عن تقدير سياسي منه لم يجدا أنه يلزمهما. ومثلما فعل عمر بن الخطاب في صلح الحديبية الذي كان يبدي اعتراضاً على الصلح، فلما تبين له أن ما فعله النبي كان بوحي من الله اضطر إلى التراجع وقبول قرار النبي.

اللافت في الروايات، أن النبي كان يستجيب للذين يسألونه حول ما إذا كان قوله أو فعله تدبيراً منه أم من الله، بالإجابة نفياً أو إيجاباً. أي لم يكن يعترض على هذا النوع من الأسئلة، ويتعامل معها على أنها أسئلة مشروعة. ما يدل على أن النبي نفسه كان يعترف بهذه الثنائية، ويعترف بأن ما هو خارج الوحي لا يلزم الناس إلا بما ألزموا هم به أنفسهم، من قبيل

---

(١) هنالك روايات أخرى مماثلة، مثل قول عمر للنبي في معرض اعتراضه على صلح الحديبية الذي عقده النبي: أهذا منك أم من الله. ونجد في مصنفات الشيعة الإمامية ما يدل على التمييز بين النبوة وقرارات النبي التدبيرية والإجرائية والسياسية، من قبيل الرواية أن: «الحرث بن النعمان الفهري أتى النبي وقال له: يا محمد أمرتنا عن الله أن نشهد أن لا إله إلا لله وأنك رسول الله فقبلناه، وأمرتنا أن نصلي خمساً فقبلناه منك، وأمرتنا بالزكاة فقبلناه، وأمرتنا أن...فقبلنا، ثم لم ترض عنا حتى رفعت بضبعي ابن عمك ففضلته علينا وقلت من كنت مولاه فهذا علي مولاه، فهذا شيء منك أم من الله؟ فقال النبي: والذي لا إله إلا هو إن هذا من الله».(ابن طاووس، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، الخيام، قم، ١٩٧٨، ص. ١٧٢). فالحوار الذي دار بين النبي والحرث الفهري يقوم على وجود ثنائية بين الوحي من الله والتقدير الشخصي للنبي، وأن المرتكز في أذهان أتباع النبي حينذاك هو أن الأصل في اعتبار المجريات السياسية تدبيراً بشرياً لا يلزم اتباع النبي به إلا ما صرح به النبي بأنه من ملحقات الوحي.

العهود التي أبرمها أهل المدينة مع النبي، وهو إلزام لا ينبع من نبوة النبي، بل من مكانة النبي السياسية والاجتماعية التي اتخذت حالات متعددة، فكانت في فترة دعوته الأولى محفزاً للاستخفاف به والتجرؤ عليه بالإيذاء مثلما حصل معه في مكة والطائف، وفرضت في فترة لاحقة مهابته والخضوع له والامتثال لأوامره مثلما حصل معه بعد فتح مكة.

كان واضحاً لدى الصحابة أن هنالك ديناً يعمد النبي إلى تبليغه، وهنالك تدبير منه ليس بالضرورة أن يكون وحياً، بل هو تقدير شخصي منه، تفرضه تحديات الرسالة وعقباتها. فمسؤولية تبليغ الرسالة تستلزم أيضاً تأمين شروط نجاحها وتحقيق أهدافها، وهذا تابع لتقديرات النبي الشخصية، التي كانت تنجح حيناً وتخفق حيناً آخر. فنجد النبي مثلاً يعرض نفسه على أكثر قبائل العرب لأكثر من عشر سنين ولم يقبل منه إلا القليل، وأمل النبي بإسلام بعض وجهاء قريش ولم يتمكن من جذب أحد منهم، وراهن على نصرة الطائف له فخذلته وأهانته، ووضع خطة مواجهة في معركة أُحُد ضد صناديد قريش، فانتهت الحرب بكارثة على المسلمين. كل ذلك، يؤكد أن هنالك وحياً أمر النبي بتبليغه، وأن هنالك تدبيراً كلف النبي بالقيام به وفق الأسباب الطبيعية والخبرات والمهارات المتوافرة في زمانه، التي قد تصيب حيناً وتخفق حيناً آخر.

بل يمكن التوسع بهذه الفكرة، للقول بأن السياسة عموماً في تفصيلاتها الجزئية لم تكن من مقاصد النبوة ولا من مختصاتها، بمعنى أن النبوة أخلت نفسها منها، وتركتها للخبرات السابقة واللاحقة، والكفاءات التي تتراكم عبر السنين. إذ كان واضحاً منذ بداية النبوة، أن السياسة كانت دوماً خارج صلب الدين الذي يدعو إليه النبي، حتى لو اتخذ هذا الدين في بعض الحالات تعليمات سياسية، لكنها تعليمات تعمد إلى تصويب الأداء وتنبه الجميع بمن فيهم النبي إلى الكلية الدينية أو الأخلاقية التي يستند إليها الدين[1]، من دون أن يعني كلامنا

(١) لعل قصة الأعمى التي نزلت فيها آية: «عبس وتولى..» تحمل دلالة مباشرة على الفصل بين الدعوة التي عمد النبي إلى تبليغها من جهة وبين أسلوب تبليغه دعوته الذي اجتهد فيه النبي وسعه في إحداث التأثير المطلوب من جهة أخرى. حيث حصل في حادثة الأعمى، تعارض لم يتعمده النبي بين الغرض السياسي الذي قصده لنصرة دعوته، وبين الأثر الأخلاقي الذي قد يحدثه انتباه النبي إلى وجوه قريش من عتبة بن ربيعة وأبي جهل والعباس بن عبد المطلب، وتقديمهم على الأعمى =

أنّ السياسة لم تكن من اهتمامات الدين وخارج مراميه. فكل دعوة دينية، حتى لو كانت ذات تمثلات غيبية ودوافع روحية باطنية وموجهات أخلاقية ذاتية، هي آخر الأمر حركة تغيير تسعى إلى تأمين الشروط الموضوعية وخلق البيئة الملائمة لتأخذ الدعوة مداها وتتغلغل إلى قلب الواقع. هي بشكل أو بآخر، مشروع اشتباك مع الواقع ومسعى لنقله إلى وضعية جديدة، ما يستدعي اعتماد سياسة أداء واستراتيجية خلق قوة جديدة لتكييف الواقع مع الدعوة الجديدة. بيد أن هذا المسعى التغييري ينطلق من معطيات الواقع نفسه، ويحدد الخيارات التي توفرها الشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية في تأمين قوة الدفع المطلوبة. وهي خيارات تقوم على اعتبارات عقلانية في تحليل الواقع وفهمه والتحكم به.

السياسة بطبيعتها فعل ابتكار إنساني، أي صناعة ومهارة في إدارة واقع قائم أو إدارة صراع على أسس عقلانية[1]. فالمهارة لا تكتسب إلا بالخبرة والتجربة، والصناعة نوع

= الذي جاء يسأل النبي عن دعوته وانشغل عنه النبي. وهو تعارض لو تُرِك لأصبح قاعدة يستدل بها الناس على أولوية العناية بوجوه المجتمع على غيرهم ممن هم في الطبقات الأدنى أو الشخصيات المستضعفة. وهو التباس محتمل لم ينتبه إليه النبي، وتطلب تدخلاً وتوجيهاً لرفعه واستعادة القاعدة الدينية الكلية بأن الخشوع والتذكية الباطنية أساس الدين وفق ما نصت عليها الآيات: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴿٣﴾ أَوۡ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكۡرَىٰٓ ﴿٤﴾ أَمَّا مَنِ ٱسۡتَغۡنَىٰ ﴿٥﴾ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ﴿٦﴾ وَمَا عَلَيۡكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسۡعَىٰ ﴿٨﴾ وَهُوَ يَخۡشَىٰ ﴿٩﴾ فَأَنتَ عَنۡهُ تَلَهَّىٰ ﴿١٠﴾﴾ (عبس، ١-١٠). وليس الظهور والنصرة االسياسيين. فظهور الدين بحسب هذه الآيات يكون في بواطن البشر لا في ظاهرهم وظهورهم.

(١) أحدَثَ توماس هوبس نقلة نوعية في فهم السياسية، حين اعتبر السياسة فناً وابتكاراً وليس مجرد كشفٍ عن قانون أو خصائص ذاتية في السياسة. ناقلاً بذلك مفهوم السياسية من كونه كائناً طبيعياً ينمو ويتطور كما تتطور الكائنات الحية، مثلما شبه أرسطو تطور السياسة بالحصان التي ينمو ويتغير بموجب نموه الطبيعي، إلى اعتباره كائناً صناعياً شبهه هوبس بالبيت الذي يصنعه الإنسان الذي يعود حسنه وقبحه إلى جودة ورداءة التصنيع. وهو فهم غيَّر معنى السياسة من كونها جزءاً من لوغوس قهري إلى كونها فعلاً بشرياً خالصاً. فمثلما خلق اللهُ الإنسانَ، فإن الإنسان خلق بإرادته كائناً اسمه السياسة (التي نقصد بها هنا شكل الحكم وطريقة ممارسته). هذا يعني أن السياسية باتت تقنية يتداخل فيها الابداع والخبرات في ابتكار جهاز في غاية التعقيد، لإدارة أهواء متضاربة ومصالح متنافرة وفق معايير يعتمدها المجتمع، والتي تتغير بتغير أوضاع المجتمع وذهنيته ومنظومة قيمه. =

ابتكار مفتوح على درجات متفاوتة من العبقرية، لكنها عبقرية لا تفكر بذهن من خارج هذا العالم، ولا تتوسل في ابتكارها وإبداعها أموراً عصية على الذهن البشري والعقل الإنساني. فالعبقرية ليست غيباً وإلا انتفت عنها صفة العبقرية من الأساس، بل هي دفع للقدرة الذهنية إلى أقصى اشتغالها الممكن ودفع للطاقة الإنسانية إلى تخوم غير مسبوقة، وإلى ابتكارات سرعان ما يتم تجاوزها مع الزمن، وتتحول إلى أمر اعتيادي فور ظهور ابتكارات جديدة أنتجتها عبقريات جديدة، ما يجعل العبقرية صفة موقتة للفعل لا دائمة ومطلقة.

لهذا كنا نجد أن قول النبي السياسي كان متغيراً ومتحركاً وغير ثابت، ويتخذ أشكالاً متعددة بتعدد الظروف والأحوال. ففي مكة كان النبي يدعو إلى الإيمان بالتوحيد الخالص من دون أي إلزام سياسي لأحد، وذهب إلى الطائف ليكسب دعم أهلها ونصرتهم من دون أن يلزمهم بأي شيء إضافي، وبايعه الأوس والخزرج على المنعة فقط أي تقديم الحماية له، وهو شكل بيعة متداول ومعروف في حياة العرب من دون أن يستتبع ذلك إمرة أو تبعية سياسة[1]. بل وجدنا النبي يستند إلى المضامين الراسخة عند العرب في تداول الشأن السياسي وتدبيره في المدينة من دون أن يحدث قواعد ممارسة سياسية جديدة[2].

= بهذا لم تعد السياسة حكماً دينياً بل هي فعلٌ إنساني خالص في مسرى اختباراته الحياتية وانتظامه الاجتماعي، ولا تحتاج إلى عصمة بشرية بقدر ما تحتاج إلى مراكمة المزيد من الأخطاء للتبصر في حقائقها وتحسين بنيانها. راجع: جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٥، ص. ٣٢٣.

(١) في الرواية أن النبي في السنين التي سبقت الهجرة كان يعرض نفسه على القبائل ويكلم كل شريف قوم لا يسألهم إلا ان يؤوه ويمنعوه ويقول لا أكره أحد منكم على شي بل أريد ان تمنعوا من يؤذيني حتى أبلغ رسالة ربي فلا يقبله أحد بل يقولون قوم الرجل اعلم به. راجع: تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، ج. ٢، ص. ٣٦.

(٢) يقول مونتغمري وات (Montgomery Watt): إن سياسة الرسول في المرحلة المدنية التي أسسها ونظمها بنفسه وفق معاهدة الصحيفة بقيت متناغمة مع القوانين والأعراف القبلية السائدة. وعلى الرغم من تأثير الرابطة الدينية بقيت الأمة-الدينية أو جماعة المؤمنين تعيش وتعمل كقبيلة من قبائل المدينة. وبقي النبي واحداً من زعماء العشائر التسعة التي كانت في المدينة أو ما شابه لا أكثر ولا أقل. ويرى وات أن ظهور الإسلام وتأسيس الأمة لم يأت في البدء بأي جديد يذكر في حياة العرب حيث بقي النظام القبلي سائداً ومسيطراً دون منازع، ولم تتوضح المعالم الجديدة للأمة الإسلامية إلا في =

لهذا ورغم أن المسلمين كان عليهم حفظ إرث النبي وتعليماته بعد رحيله، وتطبيق شرائعه بدقة، إلا أن الشأن السياسي، وتداول السلطة ومفهوم الحكم كان يقرره العرف وما ارتكز في أذهان الناس من قواعد في ممارستها واتخاذ القرار فيها، وهي في جزء كبير منها متوارث مما قبل الإسلام، وفي جزء آخر تابع للوضعية السياسية الجديدة التي استحدثها الإسلام، لا بصفته ديناً أو رسالة غيب، بل بصفته قوة سياسية غيرت موازين القوى في المنطقة العربية، وفرضت ولاءات جديدة. فالمتغير كان الوضع السياسي الذي فرضته الدعوة الدينية وليس الدين نفسه بصفته تعاليم غيب، وهو وضع سيستمر في التغير والتحول بعد النبي، ويفرض في مرحلة لاحقة تحولات جذرية وقواعد أداء جديدة، تنقل الحكم معها من الشكل القبلي البدائي إلى الشكل الأمبراطوري المستورد من الكيانين الفارسي والبزنطي.

***

ولو أخذنا صحيفة المدينة [١] بصفتها أهم عينة من عينات الانتظام السياسي الذي أنجزه النبي بعد هجرته من مكة، نجد أنه ابتكر إطاراً سياسياً استمد من خصوصية المدينة مسلماته ومادته. فلم ينشيء النبي دولة ذات سلطة مركزية، ولم يكن النبي فيها حاكماً سياسياً فعلياً يأمر ويطاع. فالصحيفة لم تنص على مُلك أو صلاحية شاملة للنبي، بل كانت مرجعيته السياسية مقتصرة على فض النزاع الذي يحصل بين القبائل، وهي صلاحية لم ينتزعها من نبوته أو رسالته، بل جاءت تلبية من الأوس والخزرج في تنصيب النبي حكماً لخلافاتهم المزمنة[٢]، وانحصرت في بنود الصحيفة بفض النزاعات والخلافات الداخلية لا مرجعية

= أواخر المرحلة المدنية. راجع: وليام مونتغمري وات، الإسلام واندماج المجتمع، ترجمة علي مراد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٩، ص. ١٧١-١٩٠.

(١) للاطلاع على تفاصيل هذه الصحيفة، راجع: ابن هشام الحمري، السيرة النبوية، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٦٣، ج.٢، ص. ٣٤٩. راجع أيضاً: أيمن ابراهيم، الإسلام والسلطان والملك، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨، ص. ٦٤-٧٣.

(٢) كانت العرب تلجأ إلى كهنة أو شخصيات ذات هيبة ونفوذ لحل خلافاتها والتوسط في منازعاتها وذلك حين يفضي القتال بينها إلى طريق مسدود. يقول اليعقوبي: «وكان للعرب حكام ترجع إليها في أمورها وتتحاكم في مناظراتها ومواريثها ومياهها ودمائها لأنه لم يكن دين يرجع إليها في شرائعه =

سيادية تشبه سيادة رأس الدولة في خصوماتهم ومشاجراتهم. جاء في الصحيفة: «وأنه مهما اختلفتم فيه من شيء فمرده إلى الله وإلى محمد»، «وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو استئجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله».

كذلك لم تنشيء الصحيفة هويات أو عصبيات جديدة تستبدل أطر الانتماء القائمة، وبقيت العشيرة وحدة سياسية مستقلة، ومرجعاً للفرد المنتمي إليها في شؤونه كافة. بل عمد النبي إلى تحويل المهاجرين القرشيين، رغم عدم وحدة نسبهم، إلى عشيرة واحدة، بحكم أن بنية العشيرة بقيت الإطار الاجتماعي الوحيد الذي ينظم شؤون الأفراد، ويضبط العلاقات مع الوحدات الاجتماعية الأخرى. وهو ما نصت عليه الوثيقة: «المهاجرون من قريش على ربعتهم» مقابل القبائل الأخرى التي أبقاها على ربعتها. فالواقع العربي حيذاك، لم يطور أطراً اجتماعية ونظماً حقوقية تعي حقيقة الفرد بصفته شخصية مستقلة اقتصادياً وحقوقياً وسياسياً، بل توحي أدبيات الجاهلية أن التفرد مذمة وسقوط أخلاقي وخروج على النظام العام، وتحلل من الالتزامات التي يفرضها الإنتماء القبلي، وأن الفرد المتفرد هو الشخص المنبوذ من قبيلته.

جميع بنود الصحيفة تقوم على الاحترام الكامل لسيادة وحدة البطون والعشائر، إذ العشيرة في التقاليد القبلية شخصية معنوية تدخل في تحالفات ومعاهدات. لذلك لم تكن الصحيفة عقداً بين أشخاص وإنما بين وحدات قبلية تحترم سيادتها بموجب العقد احتراماً كاملاً لا مساس فيه. «كل عشيرة تبقى على ربعتها يتعاقلون معاقلهم الأولى» وهي المسؤولية عن كل عقل أو فداء يطال أحد أفرادها. كما تقر الصحيفة مبدأ النصرة داخل كل وحدة قبلية وهذا هو لب التحالف القبلي. كذلك لم يكن لصحيفة المدينة مجال في خلق أجواء سلمية إلا بالتقيد بممارسة الثأر القبلي والتشديد على شروط تنفيذه. فالصحيفة عدلت طريقة

= فكانوا يحكمون أهل الشرف والصدق والأمانة والرئاسة والسن والمجد والتجربة». وهكذا رأى رهط من الأوس والخزرج في شخصية الرسول حَكَماً لمساعدتهم وفض منازعاتهم. راجع: الإسلام واندماج المجتمع، مصدر سابق، ص. ١٧١.

تطبيق العرف القبلي ووضعت له أطر انتظام أكثر فعالية، ولكنها لم تمس ماهيته ولا أدواته الاجتماعية.[1]

هذا كله لا ينفي أهمية صحيفة المدينة الاستراتيجية في الانتقال الهادئ والتدريجي للمدينة لتصبح معقلاً سياسياً للدعوة، وتبلور ملامح أمة عابرة للخصوصية، أخذت تبرز مظاهرها وآثارها في أواخر حياة النبي، وبعد فتح مكة. فالصحيفة تحمل نواة أولى لحالة انتظام سياسي أكثر اتساعاً وتعقيداً من انتظام القبيلة، فتجدها تتطرق إلى قضايا الحرب والسلم، ومرجعية النبي في حل الخلافات وفض النزاعات، والعلاقة مع يهود المدينة الذين دعوا ليكونوا جزءاً من الكيان السياسي الجديد مع بقائهم على دينهم: «وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين..وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين: لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم». أراد النبي أن يجعل من المدينة نقطة انطلاق إلى العرب، وعمد إلى تطويع جميع العناصر لمصلحة تأسيس كيان سياسي حاضن للدعوة الدينية تكون المدينة مركزه ومنطلقه. لذلك أهمل النبي تفاصيل الحياة العامة وتركها لأهلها، وجاء بعناوين تؤطر هذه التفاصيل وتمهد لانبثاق أمة واحدة وراء العصبيات المغلقة[2].

***

---

(١) لهذا عندما حصل تنافر بين الأنصار والمهاجرين، قال عبد الله بن أبي «قد فعلوها قد نافرونا وكاثرونا في بلادنا والله ما مثلنا ومثلهم إلا كما قال القائل سمن كلبك يأكلك. لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل» وفي ذلك دلالة على أن سلطة النبي لم تكن محل إجماع مطلق بين أهل المدينة. بل كان ما يسمى بـ«النفاق» هو نوع من معارضة قبلية ضد هيمنة القرشيين على يثرب، حيث استندت هذه المعارضة إلى مبدأ التناصر القبلي، ولم يكن بإمكان النبي اتخاذ إجراءات قمعية قهرية ضد «المنافقين»، بل كان سلاحه الوحيد هو الاحتقار الأخلاقي والتبرؤ المعنوي والنبذ في المعاشرة. كذلك كنا نجد أن النبي عندما كان يخرج في غزوة أو معركة، يعين خليفة له في المدينة تقتصر وظيفته على إمامة الصلاة. ما يدل على أن قيادة النبي في المدينة لم تكن على أساس رئاسة سياسية، بل تنحصر بالوظيفة الدينية وصلاحية التحكيم بين المتخاصمين بحسب ما نصت عليه صحيفة المدينة. راجع: الإسلام واندماج المجتمع، مصدر سابق، ص. ١٩١-١٩٤.

(٢) راجع: الإسلام واندماج المجتمع، مصدر سابق، ص. ١٧٦-١٧٨. راجع أيضاً: الإسلام والسلطان والملك، مصدر سابق، ص. ٧٣-٨٩.

كل ذلك يؤكد لنا أن ممارسة النبي لكل أنواع التدبير السياسي لم تكن على أساس صفته النبوية، بل صفته البشرية. إذ عمد بقريحته وخبرته وخصائصه القيادية، إلى إيجاد تضامنات اجتماعية وترتيبات سياسية تُسهِّل انتشار دعوته داخل المجال العربي. فكان كل وضع جديد يفرض أداءً جديداً مختلفاً عن السابق. ما يدل على أن التدبير السياسي كان استجابة عقلانية وتقدير موقف محسوب لوضع سياسي قائم ومعطيات موضوعية متحققة. وهو ما جعل أكثر صحابة النبي يفهمون قراراته السياسية تقديرات شخصية واجتهاداً منه بصفته كائناً بشرياً يشاركهم خصائص ذهنية وخلفية ثقافية مشتركتين، ما يدفعهم في محطات كثيرة إلى مراجعته، والتساؤل عما إذا كان قراره قد صدر بصفته موقفاً شخصياً منه، يمكن نقاشه وطرح بدائل عنه، أو وحياً عليهم التسليم به من دون أن يكونوا بالضرورة مقتنعين به.

كنا نلمس أن قرار النبي كان يصدر دوماً على هيئة استجابة عقلانية في التعامل مع المعطيات لإدارة واقع أو صراع معين. ونقصد بالاستجابة العقلانية هنا توسيط المعارف والخبرات والقدرات الذهنية التي اكتسبها الشخص، أو المجتمع، أو المؤسسة السياسية، لفهم معطى معين وتفسيره وتقدير الموقف تجاهه. بحيث لا ينسلخ الموقف عن مقدماته المنتجة له والتي تناسبه، ولا يصدر من دون مقدمات تسوغه وتجعله مفهوماً ومقنعاً للآخرين.

هذا الأداء كنا نلمسه في قول النبي لأصحابه «أشيروا علي»، وفي حث القرآن النبي على مشاورة أصحابه في الأمر «وشاورهم في الأمر». و«الأمر» بحسب اللغة والمستقر في الأذهان أو العرف، يعم جميع الشؤون الفردية والاجتماعية والسياسية. ما يعني أن الوحي يريد استناد قرار النبي إلى أسس عقلانية، بحكم أن المشاورة تعني توسيط مجمل الخبرات والقرائح الذهنية المتوافرة لتقدير موقف معين، ما يجعل من قرار محمد السياسي بعد صدوره مراراً بفعل الشورى لا قراراً نبوياً، بمعنى صدوره بإملاء من جهة عليا، بل هو قرار يصدر عن جهة قيادية سياسية بعد توسيط المعلومات المتوافرة والخبرات الموجودة والقرائح الذهنية لاتخاذ موقف أو إدارة واقع أو معالجة أزمة. أي هو قرار زمني لا يشترط أن يكون صاحبه نبياً أو إماماً معصوماً.

كنا نجد النبي في أكثر أوضاعه السياسية يستشير أصحابه ويعمل بآرائهم، والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى: فالنبي أمر بحفر الخندق باقتراح من سلمان الفارسي، وقال لأصحابه «أشيروا علي في الكعبة أنقضها ثم أبني بناءها أو أصلح..» (صحيح مسلم)، وقوله في الحديبية: «أشيروا علي أترون أن نميل إلى ذراري هؤلاء الذين أعانوهم فنصيبهم أم ترون أن نؤم البيت فمن صدنا عنه قاتلناه؟»، وقال في معركة بدر: «أشيروا علي أيها الناس..»، وفي مسند أحمد أن النبي استشار أصحابه في الأسارى يوم بدر. كل ذلك يدل على أن الوحي أخلى نفسه من منطقة القرار السياسي، لا بمعنى أن النبي أخرج نفسه من التأثير على الحياة العامة، ولكن بمعنى أن النبي في تصديه للشأن العام، لم يتخذ صفة النبي بل صفة القائد السياسي الذي يمارس قيادته وفق ما تمليه المقتضيات العقلانية والكارزمية للعقل القيادي، ولم يستند إلى توجيهات الغيب في اعتماد خياراته واتخاذ مواقفه بل وسَّط الخبرات وشارك القرائح البشرية في عملية اتخاذ القرار. بعبارة أخرى، تعامل النبي مع التدبير السياسي بصفته واقعاً في منطقة نشاط إنساني وتفكير مشتركين بين النبي ومَن حوله في اتخاذ الموقف وفق آليات منضبطة. لذلك كان توجيه الوحي للنبي باستشارة من حوله، عبارة عن اعتماد الآليات العقلانية المألوفة في اتخاذ القرار، لجهة توسيط المعارف والخبرات الموجودة في إنتاج معرفة جديدة، والوصول إلى الرأي الأنسب. هذا لا يجعل من الشورى نظام حكم كما يدعي البعض، بل طريقة تفكير ووسيلة كشف، أي منهاجاً عقلانياً في إنتاج المعرفة وتوليد الخبرات واتخاذ القرار في دائرة المجال العام[1]. فالشورى ليست نظام حكم بل عقلية في الحكم.

أن تكون إدارة الشأن العام الذي هو «الأمر» في نص الآية، من منتجات الشورى

---

(١) لذلك نجد أن الروايات التي تتحدث عن الشورى لا تتحدث عنها بصفتها نظام حكم بل بصفتها طريقة في التفاعل الاجتماعي وتدبير الأمور الخاصة والعامة، مثل: «من شاور الناس شاركها في عقولها» و«من عرف وجوه الآراء عرف مواقع الصواب» و«ما خاب من استشار»، وقول الآية: «وأمرهم شورى بينهم». وهي تعابير تتفق في اعتبار الشورى طريقة تدبير للحياة عبر الاستعانة بالخبرات والمعارف التي يَكشُفُ عنها التشاوُرُ، ما يجعل الشورى آلة ومنهجية عقلانية في توليد معارف جديدة، واستعراض الخيارات المحتملة، وتحديد الموقف الراجح الذي يتخذه المرء بعد النظر في جوانب الأمور المتعددة. الشورى فعل دنيوي لا نبوي.

ومحصلاتها، يجعل المجال العام خارج مختصات الوحي بنص الوحي نفسه، الذي اعتبر أن التدبير السياسي فعل عقلاني بعد توسيط المعارف والخبرات المتوافرة والرأي الأصوب الذي يكشف عنه فعل التشاور.[١] وهو بذلك، أي الفعل السياسي نفسه، لا يمكنه أن يصدر عن غيب أو نتيجة لوحي، بحكم أن الفعل السياسي يمكن فهمه وتفسيره بصفته فعلاً صادراً عن نشاط إنساني خالص بعد توسيط آليات عقلانية. وهذا بخلاف الوحي الذي لا يشترط استناده إلى مقدمات عقلية أو خبرات سابقة، بل لا يشترط أن يكون قابلاً للتفسير العقلي، بل هو أمر يؤول باستمرار من دون توقف أو وصول إلى قرار حازم فيه. في حين أن الفعل السياسي الخالص، سواء أكان مصيباً أو مخطئاً، يمكن رصده وتقييمه وتحليله وفهمه ونقده، أي إجراء العمليات العقلية وأدوات الاختبار التجريبية التي تناسبه للكشف عن حقيقته وقياس نجاحه وإخفاقه. أما الوحي فلا يستمد قوته من معايير الإقناع والفهم العقليين، بل قوة إلزامه الأساسية في أنه صادر من جهة علوية مطلقة لا يشترط الخضوع لها فهمها أو الاقتناع بها. فدائرة سلطتها خارجة بالكامل من دائرة فهم العقل لها. وهذا ما يجعل الدين منطقة إيمان والسياسة منطقة نشاط إنساني وتفكر عقلي[٢].

****

٢. ٤ النبوة والعصبية

لم يستطع ابن خلدون، بعد ستة قرون تقريباً من قيام الدعوة الإسلامية، تصور قيام دين من دون عصبية قبلية تسنده وتكون مادة ظهوره وتحقيق غلبته. وقد ظلت العصبية

---

(١) هذا يوصلنا إلى فكرة أن الفعل السياسي له آلياته وإجراءاته، وهي فكرة عبر عنها ميكيافيللي بوضوح بأن السياسية لأجل السياسية، وما كان بإمكان هذه الفكرة أن تتضح في زمن النبي أو يعبر عنها بعبارات واضحة، بحكم عدم وجود تفكر في حقل السياسة بل كان العمل السياسي يصدر بطريقة عفوية وآلية، وبحكم تداخل النشاطات والمجالات داخل المجتمع، فلم يكن بالإمكان فهم الإنتاج خارج الأسرة، أو فهم السلطة خارج دائرة القبيلة.

(٢) كلامنا لا يعني عدم قابلية النص الديني للفهم والتعقل والتدبر العقلي، بل يعني أن أساس إلزامية النص الديني ليس بصفته مقنعاً بل بصفته صادراً عن جهة علوية لها حق الأمر.

القبلية المفهوم المفتاح لدى ابن خلدون في تحليل وتفسير وفهم، ليس ما جرى زمن النبي فحسب، بل ما جرى بعد النبي من أحداث ووقائع. وقد ارتفع ابن خلدون بهذا المفهوم وحوله إلى نموذج محرك للتاريخ نفسه. فالعصبية القبلية هي الوحدة السياسية والعنصر التضامني الوحيدان اللذان تخيلهما ابن خلدون، ولم يستطع تصور مجتمع تحركه المصلحة الشخصية، أو مجتمع الحقوق الفردية، أو الحس التعاقدي بين أفراد. فالدولة بنظر ابن خلدون مثل الحضارة، ليست تكوينات اصطناعية، بل هي تكوينات طبيعية تمر بأطوار وأحوال قسرية وطبيعية لا يمكن الخروج منها أو الحياد عنها[١].

الدعوة الدينية من غير عصبية بحسب ابن خلدون لا تتم، بسبب أن: «كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية وفي الحديث الصحيح كما مر ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم أن لا تخرق له العادة في الغلبة بغير عصبية»[٢]. فالمنعة في القوم، فسرها ابن خلدون بالعصبية، وهي النواة السياسية الوحيدة التي يمكن تخيل وجودها في المجتمع المكي والبيئة العربية زمن النبي، والإطار السياسي الوحيد الذي يمكن الانطلاق منه لتحقيق أي مشروع، سياسياً كان أم دينياً.

ربط ابن خلدون العصبية بمنعة النبي في قومه، ما يجعل العصبية الملاذ الوحيد داخل المجال العربي الذي يعضد الدعوة ويحقق لها منعتها. فالقبيلة ليست مجرد رابطة أو نظام علاقات اجتماعيين، بل هي أيضاً قوة ارتباط نفسي، وشعور عميق بالانتماء، وتماه كامل مع نظام مصالحها وركائز منعتها وعزتها. والفاصل بين الوعي الفردي والانتماء العصبوي رفيع ويكاد لا يرى، بحكم أن الفرد ينشأ ويتربى بين أقران متماثلين يجمعهم مصير واحد وذل أو عز واحد، يجعل خسارة أحد منهم خسارة له، ونجاح أي فرد منهم نجاحاً.

الواجب المقدس داخل القبيلة يقتضي أن ينتصر كل عضو من أعضاء الجماعة للعضو الآخر، فلو قتل أحد أبناء الجماعة لاستدعي ذلك بشكل غريزي وعفوي تداعي بقية أبنائها

(١) ولهذا رصد مراحل نمو السلطة وتطورها ونهايتها، واعتبرها مراحل حتمية لها. وهذا يعود إلى اعتبارها كائناً طبيعياً لا اصطناعياً، يخرج إلى الوجود ويحيا ثم يموت.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص. ١٥٩، مصدر سابق.

للثأر له، واذا اعتدي عليه هبوا لمؤازرته دون السؤال عن الصواب أو الخطل في أمر كهذا. كما أن جريمة فرد في قبيلة هي جريمة لكل القبيلة، ويكون إلقاء المسؤولية على عاتق المجموعة بأسرها هو المجال العملي الوحيد في الصحراء. وقد اعتبر روبرتسون سميث، أن العرب «كانوا لا يتصورون العلاقة الاجتماعية إلا عبر رباط القرابة. فما هو اجتماعي مبني على ما هو قرابي وما هو اجتماعي هو سياسي أيضاً. إذ باستثناء ممالك الأطراف تحت التأثير الأجنبي فإن الدولة غائبة»[1].

بالمقابل، وبحكم محدودية الإطار السياسي للقبيلة، أي عدم قدرتها على إنشاء مجال حكم يضم جميع القبائل، رأى ابن خلدون أن الملك لا يقوم بالعصبية القبلية بل يحتاج إلى الدعوة الدينية، بحكم أن الدين بمثابة الممول الفكري والأخلاقي لمفهوم الملك السياسي العابر للقبيلة، أي إن الدين بحكم كونية قيمه مؤهل في أن يكون مصدراً وأساساً لتأطير أوسع من القبيلة، من دون أن يستلزم ذلك إلغاءها. يقول ابن خلدون: «لا ملك إلا بدعوة دينية... والعرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس»[2].

نتيجة لذلك، لم يكن بإمكان النبي، ولم يكن ذلك من مقصده في الأساس، تفكيك البنى الاجتماعية القائمة على عصبية القبيلة أو العشيرة، أو فرض قواعد أداء سياسي جديدة خارج سبل الاستعانة بالعصبية القبلية سنداً وقوة دفع للدعوة الجديدة، أو حتى إلغاء للأعراف القائمة في حل النزاعات وفضها. بل سعى النبي بذكاء خارق إلى تأطير مكونات هذا الواقع، من دون أن يضطر إلى تفكيكها أو تعطيلها في الداخل، مع توجيهها من خارجها عبر إضافة

---

(1) Granluca Poralan, Citizenship in the Arab Word: Kin, Religion, and nation-state, Amsterdam University press, 2009, pp. 29-39.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص. ١٥١، مصدر سابق.

أفق كوني جديد لها ومدى إنساني أوسع من ضيق قيمها. وهو أمر وفر على النبي الاصطدام المباشر بهذا الواقع، والاستفادة من طاقة الدفع فيه بتوجيهها لإنجاح دعوته وسيادتها، بأقل جهد وكلفة ممكنتين. ما جعل النمو الهائل للدولة الإسلامية يستقر على رافعات اجتماعية ذات بنى قبلية، وأبقى البنية السياسية للدولة الإسلامية في حالة توافق شامل مع الأفكار السابقة للإسلام.

فتجد النبي حين عرض على قريش الدين الجديد، عرضه عليهم، لا بصفته شيئاً يخضعون له وينصاعون إليه، ما يشعرهم بقوة من خارجهم تفرض أمرها عليهم، بل عرضه عليهم بصفته مُلكاً لهم أي لقريش، تفتتح به ملوك الشام وكسرى: «كلمة واحدة تعطونيها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم، وهي لا إله إلا الله»[1]. فوحدة الحال التي رسخها النبي بين دعوته وبين قومه، جعل كل نجاح لقبيلته وكل إخفاق إخفاقاً لها، وكل ملك تُحصِّلُهُ ملكاً خالصاً لقريش. وهو ما جعل الصراع بينه وبين قومه، بنظر العرب، شأناً داخلياً لقريش.

***

٢ .٥ النبوة وقريش

يجد المتتبع لمسار الدعوة الدينية من أولها إلى آخرها، أن قريش كانت مركز اهتمام شديد من النبي، بل كانت محور اهتمامه وأساس دعوته، حيث واظب على دعوة أهلها في مكة من دون كلل أو ملل لأكثر من ثلاثة عشر عاماً، وأبدى تمنيه في أن يستجيب وجوه قريش الكبار لها[2]، ليصبح الإسلام دين قريش الجديد، وتكون قريش منطلقاً لسيطرة الإسلام في الجزيرة العربية، وقاعدة لانتشاره في العالم.

---

(١) السيرة الحلبية، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٨، ج. ٢، ص. ٤٥.

(٢) في الرواية: أن النبي كان يدعو في مكة: اللهم أعز الإسلام بأحد العمرين. وتجد النبي يبدي فرحه الشديد بإسلام عمر رغم قسوته وشدته على المؤمنين وملاحقته لهم، وهو فرح واستبشار صدر عن النبي لا لجهة مدى إيمان عمر، بل لجهة تعزيز موقع الدين داخل مكة. فالفرحة سياسية أكثر منها دينية. وقد ذكرنا سابقاً اهتمام النبي بوجوه قريش وحرصه على إسلامهم. راجع: تاريخ ابن خلدون، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٧١، ج. ٢، ص. ٩.

كانت قريش ذات المكانة السياسية والقوة الاقتصادية والوظيفة الدينية، هدف الدعوة الأول وغايتها السياسية الأخيرة، حيث سعى النبي إلى تغييرها من الداخل، بأن يزرع الدعوة داخل نسيج قريش الاجتماعي، حتى إذا استعصت عليه اضطر أن يغيرها من الخارج، بعد أن اتخذ يثرب قاعدة انطلاق له، حتى إذا دانت قريش لهذا الدين الجديد، وصار جزءاً من تكوينها الثقافي وتضامنها الإجتماعي، جاء الإعلان القرآني باكتمال الدين، ونهاية أمد النبوة.

ولكن لماذا قريش؟ هناك اعتباران أساسيان:

أولهما: أن مكة كانت زمن النبي مركزاً تجارياً مزدهراً تجري فيه بعض العمليات المالية المعقدة، وتدار منه تجارة القوافل الغنية في غرب الجزيرة لمقايضة بعض بضائع الترف القادمة بحرا من الهند والحبشة إلى جنوب الجزيرة ببضائع سوريا والبحر المتوسط. هذا الأمر جعل لقريش مكانة مركزية في المحيط العربي، وكان لدى أبنائها شعور بالتفوق على العالم البدوي في الحجاز وشعور بالاعتزاز بالانتماء إلى قريش وإلى مدينة مكة التي سماها القرآن بأم القرى. فالتأثير القرشي والنفوذ القرشي واقعٌ في الشق الغربي من الجزيرة العربية، وليس على القبائل البدوية فقط وإنما على المدن من نجران إلى الطائف إلى يثرب.

لذلك ليس صدفة أن تكون مكة منطلق الرسالة الأول والأخير ومقصدها، فمكة قطب روحي يحج إليها جميع العرب في مواسم الحج، تصل العرب بعضهم ببعض وتشبك مصالحهم، بل كانت هنالك صلات قربى بين قريش وأكثر قبائل العرب لجهة المصاهرة بحيث كان كل ما يحصل في مكة يترك أثره على بقية العرب. وكانت مكة أيضاً نقطة اتصال وتبادل تجاري بين العرب، وجسر عبور إلى ما وراء جزيرة العرب عبر تنظيمها لخطي اليمن والشام، الذي يحقق إطلالة للعرب على بقية العالم، وبخاصة حضارتي بلاد فارس وبيزنطية. حتى إذا أحكم النبي سيطرته على مكة، وأخضع أهلها، دانت له العرب جميعاً ودفعتهم إلى الدخول في دين الله أفواجاً.

الدعوات الكبرى، مثل الإسلام والمسيحية، لا تتحمل أن تنشأ في الأطراف، لأن هذه الأطراف، يغلب عليها البداوة وسطحية التفكير وبدائية أنماط العيش، ما يعجزها عن استيعاب آفاق الدعوة ذات التطلع الكوني والميتا-دهري. وحدها كانت القدس مستقر

دعوة المسيح وصلبه، لأنها مجال الاتصال الوحيد بالمكون الحضاري المعقد للرومان، ليسهل استيعاب هذه الدعوة وهضمها داخل تلك الحضارة، وتكون حاضناً لانتشار هذا الدين في أرجاء المعمورة. ووحدها أيضاً مكة المؤهلة لتكون منطلق دعوة النبي وغايتها، لأنها مستودع العقل الديني عند العرب وقلب القداسة عندهم، ونقطة ارتكاز ثقافي وسياسي واقتصادي للعرب أجمع.

لذلك كانت ذروة الإنجاز السياسي للنبي هي فتح مكة، حيث خرج منها محمد ليعود إليها، وبفتحه مكة فتح الجزيرة العربية كلها. وقد ذكر ابن إسحاق أن العرب ترقبوا الدعوة الجديدة عن بعد، حتى إذا فتح النبي مكة، أصبح النبي القوة التي لا تقهر في الجزيرة العربية، وبات بحكم الطبيعي أن تسارع القبائل إلى مبايعة النبي، وصار الناس يدخلون في دين الله أفواجاً. لذلك اعتبر المؤرخون اللاحقون، بمن فيهم ابن اسحق، أن فتح النبي لمكة كان فتحاً للعرب بأسرهم. يقول ابن اسحاق: «فلما افتتحت مكة ودانت به قريش ودخولها في الإسلام عرفت العرب أنه لا طاقة لهم بحرب رسول الله (ص) ولا عداوته، فدخلوا في دين الله كما قال الله (أفواجا) يضربون إليه من كل وجه». وينقل ابن اسحاق عن أحد الرواة قوله: «كانت العرب تلوم بإسلامهم قبل الفتح فيقولون: اتركوه وقومه فإنه إن ظهر عليهم فهو نبي صادق فلما كانت وقعة أهل الفتح بادر كل قوم بإسلامهم وبدر -أي قومي- بإسلامهم»[1].

لم تكن مكة مجرد مكان يريد النبي أن يبسط سيطرته عليه، بل كانت هي المقصد الأول والأخير، والقبلة التي يقصدها كل مسلم في صلاته، والقطب الذي تتوجه إليه الأفئدة. أراد النبي لمكة أن تكون العاصمة الروحية للرسالة الجديدة، وهو أمر لا يقتصر على تشريف كعبتها وتقديس مكانها، بل يتعداه إلى تشريف أهلها وتكريمهم. وبات الدين الجديد بحسب تفسير العرب، ملك قريش. ما جعل العرب يرون في فتح مكة، لا مجرد بسط لسيطرة الرسالة الإسلامية عليها، بل إعادة الرسالة إلى حضن أهلها، لتصبح قريش الحاضن الأساسي والمستقبلي للرسالة، وليكون مُلك النبي بنظر العرب، مُلكاً لقريش أيضاً.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٨، ج. ٥، ص. ٤٩.

ثانيهما: تبين معنا مما سبق، أن بناء كتلة القوة وموجبات الفاعلية لا تقوم إلا على عصبية القبيلة، التي هي ليست مجرد تجمعات عائلية أو حمية نسب، بل هي الوحدة السياسية الوحيدة التي ينتمي إليها الفرد ويطل بها على العالم، فيجري عبرها معاملاته وعلاقاته، ويستند إليها في صد ما يهدده من الخارج، وتجمعه بقرائنه داخل القبيلة وحدة مصير ووجود. كانت القبيلة هي الإطار الوحيد خارج الفرد، وكل العهود والتعاملات ذات الصبغة السياسية تتم عبر القبائل أو عبر أفراد ممثلين لها.

رسوخ القبيلة إطاراً جامعاً للأفراد وهيئة سياسية عليا ذات سيادة لا تعلو فوقها سيادة أخرى، عوَّض غياب الكيانات السياسية الكبرى مثل تلك الموجودة في بلاد فارس وبيزنطيا؛ وفرض نشوء أعراف وترسيخ تقاليد تنظم علاقات القبائل راكمتها التجارب وضرورات الاستقرار الأمني والاقتصادي والسياسي. وهو ما حول القبيلة من مجرد رابطة قرابة ونسب بين أفرادها إلى هيئة سياسية ناظمة ذات بنية عصبية داخلية، لا وجود لتضامنات خارجها، سوى تحالف القبائل، بل هذا فرض على أية تضامنات لا تقوم على النسب المباشر أن تتخذ بنية القبيلة ونظامها، وادعاء أب وهمي أو متخيل مثلما هو حال قريش، لتحظى بالاعتراف والقبول.

غياب أي تضامن سياسي خارج القبيلة، يعني أيضاً استحالة قيام أي مشروع مستقل عنها؛ فالفرد سواء أراد أم لم يرد، محسوب على قبيلته، وكل شيء يفعله ينسب إليها حتى لو لم تُرِد هي ذلك. فالوحدة العضوية بين الفرد والقبيلة، تجعل أي تفاعل داخل القبيلة، سواء أكان صراعات أم تفاهمات، شأناً قبلياً خاصاً، ليس لأحد أو جهة خارجها التدخل إلا بإذن منها.

هذا الأمر جعل الدعوة النبوية بنظر العرب، في كل أحوالها ومحطاتها، شأناً قرشياً ودعوة قرشية، لا لجهة مضمون الدعوة النبوية، بل لجهة دلالاتها السياسية وآثارها على موازين القوى بين القبائل. لذلك نجد رؤساء القبائل ينادون محمد حين عرض نفسه عليهم في مكة بـ«أخا قريش»، ويسألونه بعبارة: «إلى ما تدعو يا أخا قريش»، و«قد سمعت مقالتك يا أخا قريش»[1].

---

(١) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، دار المعرفة، بيروت، ج. ٢، ص. ٥٤.

بل نجد أن النبي حين عرض نفسه في مكة على بني عامر بن صعصعة، قال رجل منهم: «والله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك»، فقال النبي: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء، فقال له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك»[1]. فالنبي من جهة لم يرد أن يخرج الأمر من قريش كما سيتبين معنا، فكان جوابه عاماً، يُستنتج منه رفض مقترح السائل له، وحرصه على إبقاء الحضانة القرشية للدعوة، وهو ما فهمه منه الرجل من قبيلة عامر بقوله: «كان الأمر لغيرنا»، فهذا الغير في كلمة «غيرنا» هو قريش لا محالة بحكم أن عوائد كل دعوة أو مشروع هو ملك للقبيلة لا لغيرها.

وحين سعى النبي إلى تأمين منعة وقوة لدعوته من القبائل التي تفد إلى مكة، كانت هذه القبائل تتفاداه وتتجنبه، وتعتبر أن أمر دعوته شأنٌ خاصٌ بقريش، وأي تورط أو تغطية له هو تدخل في شؤون قريش قد تعتبره هذه الأخيرة بمثابة إعلان الحرب عليها. وفي الرواية أن النبي كان: «يتبع الناس في منازلهم في الموسم ومجنة وعكاظ ومنازلهم من منى من يؤويني من ينصرني حتى أبلغ رسالات ربي فله الجنة، فلا يجد أحداً ينصره ولا يؤويه، حتى أن الرجل ليرحل من مصر أو من اليمن إلى ذي رحمه فيأتيه قومه فيقولون له إحذر غلام قريش لا يفتننك ويمشي بين رجالهم يدعوهم إلى الله عز وجل يشيرون إليه بالأصابع»[2]. وقد عرض النبي نفسه على كندة، وعلى بني عبد الله بطن من كلب، وعلى بني حنيفة، وعلى بني عامر بن صعصعة، وعلى قوم من بني عبد الأشهل. وهي جميعها قبائل كبيرة ومعروفة بقوتها وشدة بأسها. إلا أن دعوته لم يستجب لها أحد، وكانوا يقولون: «قوم الرجل اعلم به». ما يدل على أن الدعوة الدينية لم تكن بنظرهم أكثر من حالة قرشية خاصة، أو مظهر تمرد داخل قريش، لن يكتب لها النجاح طالما أن قريش تتصدى لها وتحاربها.

إعراض القبائل عن تلبية دعوة النبي، دليل على أنهم اعتبروها شأناً داخلياً لقريش، فكانوا يقولون: «اتركوه وقومه، إن ظهر عليهم فهو نبي صادق». بل كانت نصرته وقبول

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الحاكم النيسبوري، المستدرك، ج.٢، ص. ٦٢٥.

دعوته تعتبر تدخلاً سافراً في شؤون قريش، وفي ذلك هتك ونقض للعرف القبلي السائد في أن تُترك كل قبيلة تسوي خلافاتها الداخلية بنفسها. فمساندة أية جهة خارجية للنبي أو تأييد دعوته، أشبه بإعلان حرب على قريش، وقد كان ذلك جلياً في قول ابن اسحق: «كانت العرب تربص بإسلامها أمر هذا الحي من قريش، لأن قريشاً كانوا إمام الناس وهاديتهم وأهل البيت والحرم وصريح ولد إسماعيل بن إبراهيم، وقادة العرب لا ينكرون ذلك. وكانت قريش هي التي نصبت الحرب لرسول الله (ص) وخلافه»، وكان أيضاً جلياً، حينما سمعت قريش ببيعة العقبة، أي بيعة أهل يثرب للنبي، فسارعت إلى مطالبة أهل الأوس والخزرج بمراجعة مواقفهم، وأعلمتهم أن ذلك بمثابة إعلان حرب عليها.

بل تجد في القرآن تعبيراً لافتاً عن شكوى النبي من أن قومه هجروه ورفضوا دعوته بالقول: «يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً» فالشكوى من قومه، هي شكوى ألم وضجر من جهة، ورغبة دفينة من النبي أن يتبنى قومه دعوته، لأن قبولها له سيطلق دعوته في الآفاق، وغياب هذا الاحتضان سيخنقها ولن يسمح لها بالتمدد لغياب العصبية التي تحملها وتدير شوؤنها وتكون نقطة ارتكازها. لذلك لم يأل النبي جهداً في كسب جانب قريش وتليين عريكة ارستقراطيتها المعارضة لدعوته، فتجده يقدم عروضاً لهم في بداية دعوته: «كلمة واحدة تعطونيها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم». والمخاطبون هنا وجهاء قريش، بين لهم فيها النبي الأهمية السياسية لدعوته، والقوة التي ستوفرها لهم بأنهم بهذه الكلمة يملكون بها العرب وتدين لهم بها العجم.

نسبة الدعوة إلى قريش، كانت محل قلق للأنصار أنفسهم، الذين ساورهم الشك منذ البداية بأن الثمار السياسية لهذه الدعوة لن تكون لهم وستبقى من نصيب قريش، بل كان لديهم شكٌ بأن النبي سيتركهم يوماً ما ويتخلى عنهم لمصلحة قريش. وذلك حين قال له أحد الأنصار في بيعة العقبة: «يا رسول الله إن بيننا وبين الرجال حبالاً وإنا قاطعوها يعني اليهود، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا» فأجابهم النبي: «بل الدم الدم الهدم الهدم» أي ما هدمتم أهدمه والعكس ثم أضاف: «أنا منكم أنتم مني

أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم»[1]. فالمرتكز في أذهان الناس حتى عند الأنصار، أن الثمار السياسية لدعوته منحصرة بقريش، وقد أعطاهم النبي تطمينات بأنه لن يتخلى عنهم، من دون أن ينفي عودته إلى قومه بصفتهم حاضناً طبيعياً لدعوته في حياته ومماته[2].

كذلك نجد أن نظرة العرب في كون دعوة النبي ملكاً لقريش، لم تتغير حتى بعد فتح مكة، فهذا مسيلمة، يدعو النبي إلى تسوية مشاركة معه لا بصفته نبياً بل بصفته من قريش: «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله سلام عليك أما بعد: فإني قد أشركت في الأمر معك، فإن لنا نصف الأمر ولقريش نصف الأمر، لكن قريش قوم يعتدون»[3]. ما يدل على أن العرب ظلت حتى أواخر أيام النبي ترى في دعوته شأناً قرشياً وملكاً لقريش لا ينازعهم فيه أحد، حتى لو كانوا من المسلمين، مثلما حصل في السقيفة التي ستتعرض لها لاحقاً. فقول مسيلمة «ولقريش نصف الأمر» إشارة جلية إلى أن الملك السياسي ليس ملك أفراد، بل ملك القبائل التي ينتمي إليها صاحب الدعوة نفسه.

تبين للنبي أن إخضاع العرب لا يكون بالدعوة الخالصة، لأن الوصول إلى الفرد لا يمكن قبل الوصول إلى قبيلته، والوصول إلى قبيلته لا يكون بالإقناع بل بالغلبة، والغلبة لا تتحقق إلا بغلبة عصبية على عصبية آخرى. ما يعني أن الدعوة لا يمكنها تحقيق سيادتها عند العرب إلا عبر عصبية تحتصنها وتستمد منها هيبتها. وهذا لا يتحقق للنبي إلا بقريش، حيث إنّ كل ما دعا إليه النبي بنظر العرب لكان شأناً قرشياً خالصاً، لا دخل لهم فيه، ولأن هيبة ومكانة قريش بين العرب، تستدعي أن يكون احتضان قريش للدعوة الدينية تحقيقاً للغلبة

---

(١) تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٢، ص. ٩٢.

(٢) جاء في نهج البلاغة أن علياً لما انتهت إليه أنباء السقيفة بعد وفاة النبي، قال: ما قالت الأنصار؟ قالوا: قالت منا أمير ومنكم أمير، قال: فهلا احتججتم عليهم بأن رسول الله (ص) وصى بأن يُحسن إلى مُحسنهم ويتجاوز عن مُسيئهم، قالوا: وما في هذا من الحجة عليهم. فقال علي: لو كانت الإمارة فيهم لم تكن الوصية بهم. ثم قال: فماذا قالت قريش؟ قالوا احتجت بأنها شجرة الرسول. فقال: احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة. راجع: نهج البلاغة، دار الذخائر، قم، ج.١، ص. ١١٦.

(٣) تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٢، ص. ٤٠٠.

المنشودة في سيادة الدين على كل العرب. وهذا كان واضحاً في استراتيجية النبي السياسية منذ بدء دعوته وحتى نهايتها.

هكذا كان، فقد ساد الدين حين حسم النبي أمر العصبية التي ينتمي إليها، وباتت قريش حصن هذا الدين وسياجه ومستودعه. أراد النبي استئمان قومه على دعوته، لتتحول بالمعنى السياسي إرثاً قرشياً مسنوداً بقوة اجتماعية صلبة وتضامن اجتماعي لا يمكن تفكيكه، بحكم تجذره التاريخي وتوافقه مع العرف السياسي السائد زمن العرب، الذي يسلمون به مثل تسليمهم بطبيعة الأشياء وخواصها الذاتية.

كان ابن خلدون ملتفتاً إلى هذه المسألة، حين اعتبر أن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم وهذا لما قدمناه في كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية.. والرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع»[1]. وقد عرض ابن خلدون هذه الصورة بمثابة الأمر الطبيعي للأمور، فأساس الملك زمن النبي وبعده هو غلبة عصبية على أخرى، والرئاسة لا تكون إلا من نسب العصبية الغالبة. أما الدين فدوره ليس في الرياسة بل في مدى الدولة الجامعة الذي يتجاوز إطار القبيلة والخصوصيات الثقافية. ما يؤكد من جديد وجود ثنائية كانت مرتكزة في الأذهان بين السياسية والدين، من دون أن تكون مصاغة صياغة مفاهيمية واضحة، مفادها أن السياسة هي إدارة شؤون المجتمع وفق أعراف وقواعد راسخة، في حين أن الدين ذو مدى كوني يعبر عن الرؤية الكلية في تفسير وفهم الحياة والوجود والذات.

كان لافتاً منذ البداية أن النبي أراد استيداع الأمر السياسي للدين عند قريش، وكان يمارس هذا حتى في أثناء وجوده في المدينة، حيث كان يستخلف على المدينة من المهاجرين بأنساب مختلفة من قريش، بل كانت غزوات النبي من أول الأمر لا تشمل الأنصار بل كانت كلها من المهاجرين، بحكم أن بيعة العقبة أو صحيفة المدينة لا تتضمن أي التزام من الأنصار

(١) مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص. ١٣٢.

خارج أيوائه وحمايته[1]. فالشأن السياسي لهذا الدين شأن قرشي، لم يكن الأنصار في البداية معنيين به، أو جزءاً منه. فالنصرة والحماية اللتان هما صلب بيعة العقبة الثانية، عبارة عن التزام بحماية النبي من قريش، ولا تستلزم منهم الانخراط في دعوته الدينية خارج مجال المدى الجغرافي للمدينة، لأن ذلك سيورطها في صراعات ومواجهات مع العرب لا يرغبون بها. وقد كان ذلك واضحاً في عدم اشتراكهم في غزوات النبي وسراياه الأولى[2].

كما أن ضم المهاجرين من قريش في المدينة وجعلهم عشيرة واحدة بمن فيهم النبي، دلالة على أن شأن الدعوة الخارجي هو شأن قرشي، حتى بنظر المدينيين، خصوصاً وأن النبي كان يوكل المهام السياسية كلها إلى المهاجرين من قريش، وهو أمر كان يُحرك الغيرة في نفوس الأنصار من حين إلى آخر، ويثير الخوف في نفوسهم من غلبة قريش عليهم وانتزاعها المبادرة منهم حتى في عقر دارهم. كان أهل المدينة مدركين أن أمر الدعوة منذ البداية سيكون لغيرهم، وأن دورهم سيكون ثانوياً لجهة تدبير أمر هذا الدين، هم جند وقادة فيه فقط، لكن الحل والعقد فيه سيكون بيد أهل الحل والعقد من قريش[3].

---

(١) كان مرتكز بيعة العقبة قول النبي: أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم. راجع تاريخ الطبري، مصدر سابق، ص. ٩٣. راجع أيضاً: الإسلام والسلطان والملك، مصدر سابق، ص. ٥٧-٦٣.

(٢) لهذا، عندما أراد النبي محاربة قريش في بدر وكان عدد المهاجرين لا يكفي للقيام بهذه المهمة الحربية، عمد النبي إلى تحسس قابلية الأنصار، ومدى استعدادهم للدخول معه في المعركة، التي لا تندرج ضمن بنود بيعة العقبة أو صحيفة المدينة. ففي المغازي أن النبي استشار في الخروج إلى بدر لمقاتلة قريش:فقال: أشيروا عليّ أيها الناس، وإنما يريد رسول الله الأنصار. وكان يظن أن الأنصار لا تنصره إلا في الدار، وذلك أنهم شرطوا له أن يمنعوه مما يمنعون به أنفسهم وأولادهم، فقال رسول الله أشيروا عليّ فقال سعد بن معاذ فقال أنا أجيب عن الأنصار، كأنك يا رسول الله تريدنا، قال: أجل، قال: إنك عسى أن تكون خرجت عن أمر قد أوحي أليك في غيره، وإنا قد آمنا بك وصدقناك...فامضِ يا نبي الله..» راجع: سيرة ابن هشام، مصدر سابق، ص. ٤٤٧.

(٣) في الرواية أن النبي قسم الغنائم في قريش (بعد معركة حنين)، فقالت الأنصار إن هذا لهو العجب أن سيوفنا تقطر من دمائهم وأن غنائمنا ترد عليهم فبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم فجمعهم فقال ما هذا الذي بلغني عنكم فقالوا هو الذي بلغك وكانوا لا يكذبون فقال أما ترضون أن يرجع الناس بالدنيا وترجعون برسول الله (ص) إلى بيوتكم لو سلك الناس واديا أو شعبا وسلكت الأنصار وادياً أو شعباً =

وقد تجلت صلة القربى بين الدعوة الدينية وقريش في فتح مكة، حيث أخذ سعد بن عبادة ينشد على مشارف مكة استعداداً لفتحها: «اليوم يوم الملحمة اليوم تهتك الحرمة» ظناً منه أن فتح مكة غزوة كسائر الغزوات، وأن غنائم كثيرة ستجنى من هذا الفتح. إذا بالنبي يدعو علي لنزع الراية من ابن عبادة، ويؤكد على قريش بأنهم أهله وعشيرته بقوله: «كذب سعد بل هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة يوم تكسى فيه الكعبة». ثم قال لعلي: «أدركه فَخُذِ الرايةَ منه فكن أنت تدخل بها». ثم قال: «لا تغزى -أي مكة - هذه بعد اليوم إلى يوم القيامة..لا يقتل قرشي صبراً بعد اليوم إلى يوم القيامة»[1]. وقال لأهل قريش بعد الفتح: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»، وأطلق نداءه بأن: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن».

كل ذلك للتأكيد على أن قريش لم تكن من الأساس هدفاً حربياً عند النبي، بل هدفاً سياسياً يريد لها أن تحتضن الدعوة ويكون الأمر فيها، ما يمنح الدعوة العصبية الضرورية والقوة اللازمة لسيادتها بين العرب. وهذا ما تحقق فعلاً، حيث شكل فتح مكة واحتضان قريش بأنسابها المتنوعة لهذه الدعوة، فتحاً لكل العرب واستجابة كاملة لها. هذا الأمر رسخ قاعدة سياسية راسخة استند إليها المسلمون في بناء أية مشروعية سياسية لاحقة بأن التدبير السياسي، في الملك والحكم، من شؤون قريش حصراً. وهي قاعدة استندت إما إلى ما روي عن النبي بأن «الأئمة من قريش» وهو قول يرويه السنة والشيعة معاً ويختلفون في تأويله[2]،

= لسلكت وادي الأنصار أو شعب الأنصار. راجع: السيرة الحلبية، دار المعرفة، ١٩٧٩، بيروت، ج. ٢، ص. ٤٨٠.

(١) في الرواية أن: قريش أسلمت طوعاً وكرهاً... ثم قال: ما تظنون وما أنتم قائلون؟ قال سهيل: نظن خيراً ونقول خيراً، أخ كريم وابن عم كريم وقد ظفرت. قال: فإني أقول لكم كما قال أخي يوسف: لا تثريب عليكم اليوم، ثم قال: ألا لبئس جيران الذين كنتم فاذهبوا فأنتم الطلقاء. وقال: الأئمة من قريش لكم عليهم حق، ولهم عليكم حق ما حكموا فعدلوا واسترحموا فرحموا وعاهدوا فوفوا. وروي أنه وقف على بيت فيه جماعة من قريش فقال: إنكم ستولون هذا الأمر ومن وليه منكم فاسترحم فلم يرحم وحكم فلم يعدل وعاهد فلم يف فعليه لعنة الله. راجع: تاريخ اليعقوبي، مصدر سابق، ج.٢، ص. ٦٠، ١٠٣.

(٢) في عيون أخبار الرضا: «الأئمة من قريش، وفي نهج البلاغة: إن الأئمة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم، لا تصلح على سواهم، ولا تصلح الولاة من غيرهم (منها) آثروا عاجلاً وأخروا

وإما استناداً إلى مقتضيات الأمر الواقع الذي رسخه النبي والعرف السياسي السائد بأن الملك لا يكون من دون عصبية حاكمة، عصبية قريش. وهو الفهم الراسخ الذي دفع بشير بن سعد الخزرجي للمسارعة إلى رفض بيعة سعد بن عبادة في السقيفة بعد النبي وإعلان أولوية قريش بالخلافة، قائلاً: «ثم إن محمدا رسول الله رجل من قريش وقومه أحق بميراثه وتولي سلطانه، وأيم والله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً»[1].

***

٢. ٦ قريش والسياسة

ورد في اللغة ثلاثة معان لقريش: **أولها** الجمع والكسب والضم من ههنا وههنا يضم بعضه إلى بعض، وتقرش القوم تجمعوا، وبه سميت قريش قريشاً وقيل: سميت بذلك لتقرشها أي تجمعها إلى مكة من حواليها بعد تفرقها في البلاد حين غلب عليها قصي بن كلاب، وبه سمي قصي مجمعاً لما جمع من أمرها. ولما سئل محمد بن جبير: متى سميت قريش قال: «حين اجتمعت إلى الحرم من تفرقها فذلك التجمع هو التقرش». **ثانيها**: الكسب. فتقرش يعني جمع واكتسب، والتقريش الاكتساب، يقال: قرش لأهله وتقرش واقترش وهو يقرش ويقرش لعياله ويقترش أي يكتسب. وقيل: سميت بذلك لتجرها وتكسبها وضربها في البلاد تبتغي الرزق، وقيل: سميت بذلك لأنهم كانوا أهل تجارة ولم يكونوا أصحاب ضرع وزرع من قولهم: فلان يتقرش المال أي يجمعه. **ثالثها**: الطعن الذي يدل على المهابة والقوة. ومنه سمك القرش، الذي هو دابة في البحر لا تدع دابة إلا أكلتها فجميع الدواب تخافها. وتسمية قريش مشتق من الدابة التي تخافها جميع الدواب. ويذكر اليعقوبي أن قصي كان أول من أعز

آجلاً. كذلك فإن علياً لم ينكر رواية أبي بكر عن النبي قوله: الأئمة من قريش، لكنه اعترض على تفسير هذا المبدأ وآليات تطبيق الشورى، التي اعتبر فيها شيئاً من التآمر الضمني لإقصائه هو وبني هاشم عن الحكم والسلطة. راجع: الشيخ الصدوق، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٨٤، ج.١، ص. ٦٩. راجع أيضاً: نهج البلاغة، مصدر سابق، ج.٢، ص. ٢٨.

(١) تاريخ الطبري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ج.٢، ص. ٤٥٨.

قريشاً، وظهر به فخرها، ومجدها، وسناها، وتقرشها، فجمعها، وأسكنها مكة، وكانت قبل متفرقة الدار، قليلة العز، ذليلة البقاع، حتى جمع الله ألفتها، وأكرم دارها، وأعز مثواها[٢].

الغالب أن قريشاً ليست اسماً لجد أو أب بعيد، بل اكتسبت اسمها من تجمعها حول البيت، ثم مدت تقرشها بالإيلاف بأبعاده الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى مجموعات بشرية عربية بالجزيرة. فالقبيلة لا تقوم بالضرورة على النسب، بل تقوم في أكثر حالاتها على تكونها التدريجي لأسباب جغرافية وتحالفية[٣]. الاستقرار داخل قريش رسخ انتظاماً، هو مزيج من عرف قبلي ومجالس تشاور، أثبت قدرته على ضبط الاختلافات وتسيير شؤون الحياة بما فيها الشؤون الدينية، جعل منها وحدة رغم بطونها الكثيرة وانقسامها إلى بطاح وظواهر. بخاصة وأن البيت شكل عاملاً جامعاً لها، كما أن ازدهار اقتصادها، أدى إلى ظهور نظام مصالح يجمع عشائرها، وتطوير هيئات مثل دار الندوة، وأحلاف متعددة، مثل حلف الغموس والفضول، لتعمم قيماً مشتركة في إدارة شؤونها وفض نزاعاتها، ما ولد عصبية جامعة بين عشائرها، وأحدث انتماءً مشتركاً، وشعوراً خاصاً لدى أبناء مكة تجاه قبيلة قريش الافتراضية[٤].

الرمزية الدينية لمكة، وتطور الوضع الاقتصادي فيها، ساهما في إيجاد متحد بين العشائر المتعددة، وحالة انصهار بينها، ساهمت جميعها في توليد عصبية أعلى من عصبية القرابة المباشرة، أصبحت معها قريش الهوية السياسية التي يتواصل من خلالها أهل مكة مع المكونات الاجتماعية الخارجية، وبمثابة الإطار الناظم والجامع لهم داخل مكة، ما دفعهم مع الزمن إلى إنشاء أطر ناظمة لحياتهم اليومية. وهي أطر بقيت ضمن منطق العصبية القبلية، ولم تتمكن من أن تصبح مدينة ذات كيان سياسي يقوم على حقوق فردية أو هوية سياسية

---

(٢) الزبيدي، تاج العروس، دار الفكر، بيروت ١٩٩٨، ج. ٩، ص. ١٦٨. راجع أيضاً: رضوان السيد، مفهوم الجماعات في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٤، ص. ١٤.

(٣) تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٢، ص. ٤٥٨.

(٤) راجع: رضوان السيد، مفاهيم الجماعات، مصدر سابق، ص. ٩-١٧. راجع أيضاً: محمد عابد الجابري، العصبية عند ابن خلدون.

فوق منطق التضامن القبلي، مثلما حصل في أثينا التي تطورت في القرن السادس قبل الميلاد من مجموعة بطون تالجيني إلى جماعة مندمجة تحكمها المواطنة.

تطور قريش في نظامها الإداري والتمثيلي، جعلها أرفع وأرقى من نظام القبيلة، إلا أنها أيضاً لم تتطور لتتحول إلى مدينة سياسية، تشبه مدينة الإغريق، ولم ينشأ من خلالها أخلاقٌ سياسية، أو تتولد تصورات نظرية أو عملية في كيفية حكم المدينة، بل ظلت بنية القبيلة مرجع أي انتظام، بحيث كانت العشيرة هي الوحدة السياسية الأصغر، أي القرابة المباشرة، فلا وحدة أصغر منها مستقلة أو معترف بها، مثل العائلة أو الفرد، وبقيت القبيلة الوحدة الأكبر، بمعنى أن أي اتحاد علوي لا بد أن يتخذ هيئة القبيلة في منطق انتظامها الداخلي وتفاعلها الخارجي، ولا يمكن تصور وحدة أعلى منها مثل الدولة أو الملك. بل لا يمكن تصور وحدة اجتماعية داخل القبيلة خارج العصب القبلي أو العشائري، ولا يمكن تصور نشاطٍ فردي خارج العشيرة، التي عليها أن تحمي أفرادها أمام العشائر الأخرى وتتحمل مسؤولية عملهم.

وهذا ما حصل، حين اضطر بنو هاشم إلى حماية النبي وتحمل أعباء دعوته والذود عنه، رغم أن أكثر المدافعين عنه من بني هاشم لم يؤمنوا بدينه ورأوا فيه مغامرة شخصية غير محسوبة من النبي وتتسبب لهم بإحراج وضرر شديد داخل قريش. لذلك عندما عوقب النبي عوقبت عشيرته معه، وتم التنكيل بأفراد عشيرته حتى الذين لو يؤمنوا بدينه الجديد، ما يدل على عدم تصور أي وحدة سياسية أو تضامنية خارج بنية القبيلة والعشيرة، وغياب أية إمكانية لاجتراح تضامن جديد أو تكوين سياسي خارج النظام المعمول به عند العرب.

وقد وجد في مكة ما يشبه المجلس «الملأ» الذي لا يختلف كثيراً عن المجلس القبلي للشيخ، باستثناء أنه لم يكن هناك قائد واحد في مكة، بل زعماء قبائل متساوون في منزلتهم. لذلك كانت مكة تلتئم بوجوه قبائلها كافة لاتخاذ القرارات الصعبة أو المصيرية، ولم يكن ثمة عائلة أو أسرة أو شخص يملك زمام أمر مكة أو قريش. ويذكر اليعقوبي أن قصي بنى دار الندوة، فكان لا ينكح رجل من قريش، ولا يتشاورون في أمر، ولا يعقدون لواء بالحرب،

ولا يعذرون غلاماً، إلا في دار الندوة. يقول الطبري: «دار الندوة وهى دار قصي بن كلاب التي كانت قريش لا تقضى أمراً إلا فيها»[1].

هذا الأمر رسخ اللامركزية السياسية داخل مكة، وجعل القبائل تتشارك في القرار، وتتنافس في القَدْر الاجتماعي والخدمات الاجتماعية التي تقدمها كل قبيلة، خصوصاً في رفادة وسقاية الحج، حيث كان القليل قادراً على القيام بأعبائها بسبب كلفتها العالية، فكان أبرز المتصدين لها بني عبد مناف وبني عبد شمس، ثم انتقلت إلى بني صخر وبني هاشم، أبرز عائلتين قبل الإسلام، وكانتا كذلك في صنع المشهد السياسي بعد النبي[2].

هذا ينسجم مع وظائف الزعامة في جزيرة العرب، التي لم تكن قبل الإسلام مركزة بكاملها في يد شخص واحد. وقد نجد سيداً لكل قبيلة، سمي في ما بعد شيخاً، يتم انتخابه من بين أفراد القبيلة، من دون أن يستلزم ذلك توريثه؛ فالعرب لم تكن تفضل أن يخلف الابن أباه لما يجره ذلك من تقرير مبدأ الوراثة في الرئاسة، وليس في تاريخ العرب قبل الإسلام أكثر من أربع أسر تتابع فيها أربع أحفاد بالتعاقب على الرئاسة. كما أن سلطة الشيخ تبقى مقيدة، لا زعامة مطلقة الصلاحيات، فكان هنالك شخص غيره يدير شؤون الحرب، وشخص آخر مسؤول عن إدارة القضاء بين المتخاصمين إلا في المسائل الحقوقية التي تسبق انعقاد مجلس الأشراف، ويبت في الأحكام الصعبة شخص مخصص لغاية كهذه يدعى الحكم. وهي جميعها مهام موزعة لا بصفتها مناصب سياسية داخل مؤسسة سياسية

---

(١) تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٢، ص. ٩٨.

(٢) من مظاهر اللامركزية، وعدم سيادة عشيرة على أخرى، أنه: «لما بني البيت (الكعبة) وأراد أهل قريش وضع الحجر فاختصموا فيه، وقالت كل قبيلة: نحن نتولى وضعه. فأقبل رسول الله، وكانت قريش تسميه الأمين، فلما رأوه مقبلا قالوا: قد رضينا بحكم محمد بن عبد الله، فبسط رسول الله رداءه ثم وضع الحجر في وسطه وقال: لتحمل كل قبيلة بجانب من جوانب الرداء ثم ارفعوا جميعا. ففعلوا ذلك، فحمل عتبة بن ربيعة أحد جوانب الرداء وأبو زمعة بن الأسود وأبو حذيفة بن المغيرة وقيس بن عدي السهمي، وقيل العاص بن وائل. فلما بلغ الموضع أخذه رسول الله ووضعه بموضعه الذي هو به وسقفوها». راجع: تاريخ اليعقوبي، مصدر سابق، ص. ٢، ص. ١٩.

واضحة البنية والخصائص، بل هي تنفيذ مهمات لقرارات أو سياسات أساسية تعتمدها القبيلة بأسرها، التي يندرج نمط السلطة فيها بما يسمى بالسلطة المباشرة[1].

فالسلطة في مكة كانت لامركزية، والأمور تدار بواسطة مجلس محلي، ولا يتخذ أي شخص صفة سياسية متميزة أو صلاحية تمثيلية، لأن البنية القبلية ليست مؤسسة سياسية تتوزع فيها المهام، فالكل يعمل للكل، ولا أحد يملك أن ينقل أية خصوصة إلى أبنائه لأنها ليست ملكه بل ليس داخل القبيلة إجراءات لنقل الصلاحيات إلى أحد، لأن الصلاحيات غير موجودة من الأساس بنحو مستقل عن أفراد القبيلة، ولا أحد يملك صلاحية خاصة به لكي يوصي بها إلى أحد. القبيلة لا تقوم بداخلها مهام سياسية لأنها ليست دولة أو مدينة بل هي أدنى من ذلك، بسبب غياب التمايز بين المؤسسة السياسية والمجتمع؛ فنوع السلطة في القبيلة هو من نوع السلطة المباشرة.

***

٢ .٧ النبي والوصية

السؤال الأصعب هو: هل وصى النبي إلى أحد من بعده؟ هذا السؤال لا يزال محل

---

(١) هي سلطة انوجدت في المجتمعات القديمة، الموغلة في القدم، الشديدة الانغلاق، متميزة بقلة سكانها، وقرابة عميقة بين أفرادها، واختلاط في وظائفها الاجتماعية. هي ذات طابع اجتماعي تفرض نفسها على أعضاء الجماعة كافة، من دون أن يتولى ممارستها أحد منهم. فما من أحد يأمر لكن الجميع يطيعون باحترامهم للعادات والتقاليد ويحافظون عليها مجتمعين. لا يوجد ترهيب في هذه السلطة ولا عقاب سوى الشجب الاجتماعي. الطاعة فيها لا تكون لأحد بل لمجموع القيم والتقاليد، ما يجعلها طاعة غريزية. وهذا النوع من السلطات يوجد في مجتمعات العشيرة والقبيلة لا المجتمعات المختلطة، أي مجتمعات بدائية أولية يحيا فيها إنسان القبيلة لا حسب غرائزه فحسب بل تكون أعماله موجهة بسلسلة من المعتقدات والعادات والتقاليد، وفي إطار من الطقوس غاية في الدقة قلما تترك مكاناً للمبادرة الفردية. راجع: جان وليام لابيار، السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٧، ص. ١٩-٢٦. راجع أيضاً: بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، تعريب محمد دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩١، ص. ١٨٧-٢١٤.

جدل كبير بين جميع المذاهب، ولم يستطع أحد أن يحسم الموقف، بين دعوى أن النبي ما كان ليترك الأمة من دون ولي ذي مواصفات استثنائية يقودها ويبين لها صلاحها وإلا وقعت في الضلال والفوضى، وبين دعوى تقول إن النبي ترك الأمر شورى بين المسلمين، أي سن لهم قاعدة يلجأون إليها في إدارة شؤونهم. فالفرق بين الطرفين أن كليهما استند إلى الوحي لتسويغ موقفه، بين النص على شخص علي وأهل بيته، وبين النص على أن الأئمة من قريش، مع ترك الأمر شورى بين أهل قريش.

والحال أن كلا الموقفين، لم يستندا إلى التاريخ، بل استندا إلى الرواية، أو إلى كم هائل من الروايات، التي أخذت أعدادها تتزايد بشكل جنوني مع السنين، أو استناداً إلى النص القرآني، لكن وفق قراءة لغوية أو تأويلية يحتملها النص لمصلحة معنى خاص من دون أن يقطع أو يجزم به. ما جعل النزاع يتحرك داخل دائرة الدلالة اللغوية للفظ الرواية أو النص القرآني لإثبات حدث تاريخي. في حين أن التاريخ يقع وراء اللغة، وثبوت الحدث لا تحدده دلالات اللغة، بل تقرره معقوليته التاريخية التي يفترض بها أن تكون نقطة الاختبار الأولى لصدق مضمون الرواية وعدمها، وهو اختبار يسبق وثاقة الراوي، أو سلسلة السند، بل إن المعقولية التاريخية تصبح المعيار الأول في الترجيح بين الروايات، لجهة قوة احتمال مضمون خبر وضعف احتمال آخر، ومعيار للترجيح بين دلالة النص القرآني نفسه، لجهة قرب أو بعد معنى أو دلالة محتملة مع المعقولية التاريخية[1]، التي تعيد للتاريخ الذي نشأت اللغة في داخله القول الحسم في ترجيح معنى على معنى.

خرج النبي من مكة، وجاهد للعودة إليها، لأن فتحها كان فتحاً للعرب بأسرهم، الذين بمجرد خضوع قريش للدين الجديد واعتناقها له، بدأت قبائل العرب ترسل الوفود إلى

---

(١) اعتماد المعقولية التاريخية لمضمون رواية معينة عبارة عن قياس حدث جزئي على المشهد التاريخي الذي ترسمه مجموع الأحداث المتكثرة التي أخبرت عنها الوثائق والذاكرة. وهو مشهد يصعب التنكر لكليته وسياقه العام والمنطق الداخلي الذي يقف وراء الأحداث الجزئية وتخبر عنه مجموع الوثائق والأخبار لا وثيقة أو خبر بعينه. المعقولية تعني إمكان حصول الحدث في لحظة تاريخية معينة، لجهة انسجامه مع المشهد التاريخي العام، وانسلاكه في سياقه، وتوافقه مع وجهته. ما يعني أن سلسلة أحداث سبقته مهدت له، وسلسلة أحداث لاحقة تأثرت به وكانت نتيجة له.

مكة لمبايعة النبي، وراح الناس يدخلون في دين الله أفواجاً. كان واضحاً حتى تلك الفترة حرص النبي على أن تحتضن قريش كل قريش هذه الدعوة، ليصبح شأن تدبيرها والذود عنها ونشرها في الآفاق مهمة قرشية، من دون غيرها. أراد النبي أن يعيد اللحمة بين دعوته الدينية وهويته القبلية التي كانت في الوقت نفسه بمثابة هوية النبي السياسية هو ودعوته بنظر القبائل الأخرى. كان هذا واضحاً منذ بداية الدعوة حتى آخرها. ففي مكة كان يُخاطب «ياأخا قريش»، و«قومه أعلم به»، وبعد فتح مكة ساوم مسيلمة النبي على تقاسم الملك مع قريش، وكان واضحاً في أذهان الأنصار أنفسهم حين حاولوا الالتفاف على هذه المسألة وانتزاع الملك من قريش، أن اضطروا إلى التسليم بحجة أبي بكر بأن ملك النبي شأن قرشي خالص.

كانت أسرة النبي بطناً من بطون قريش، أو فرعاً اجتماعياً داخلها. وقد ناصرت النبي منذ بداية دعوته، لا لجهة إيمانها بالضرورة بدعوته، بل لما تقتضيه الحمية العشائرية بتأمين حماية لكل فرد من أفرادها، ما جعلها تدفع ثمن هذه الحماية حين قررت قريش مقاطعة عشيرة النبي اقتصادياً ومحاصرتها مع أتباع النبي في الشعب، حيث عُلِّقت على جدران الكعبة في هجران النبي وجميع بني هاشم، مختومة بأربعين ختماً، أي بإجماع من قريش. وبقي بنو هاشم، مسلمين وغير مسلمين، في الشعب ثلاث سنين من دون أن يقدروا على تغيير شيء.[١]

هذا يعني أن عائلة النبي، لم تستطع منذ البداية أن تقوم بأمر الدعوة بنحو مستقل عن قريش، ولا يمكنها أن تخرج عن قريش من الأساس لأنها جزءٌ منها، والخروج من قريش والانفصال عنها، يعني نهايتها وموت أعضائها، لأنها تصبح مكشوفة في العراء، لا تملك لنفسها منعة أو قدرة على حماية نفسها من أي اعتداء عليها، وسط عصبيات قبلية تقوم العلاقات بينها على الغلبة لا المواطنة أو الهوية الجامعة أو القيم الإنسانية المشتركة. لذلك كنا نلمس نأي القبائل العربية عن التدخل في شؤون قريش على الرغم من الأذى الواضح الذي مارسته بحق النبي وبحق عائلة بني هاشم. فهذا شأن قبلي داخلي، وأي تدخل خارجي هو إعلان حرب على قريش نفسها. بل وجدنا أن بني هاشم لم يستطيعوا رد الحصار عن

---

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ج١، ص. ٢٠٨.

أنفسهم رغم فروسية العديد من أبنائهم، وفي مقدمهم علي وحمزة، بل الذي رفع الحصار هو تدخل بعض بطون من قريش، الذين قرروا كسر الإجماع القرشي بالمحاصرة، ووجدوا في هذا النوع من القسوة ضد النبي وعائلته مخالفة لعرف قريش الداخلي وكسراً لمبادئ انتظامها إضافة إلى قطيعة للرحم القائمة، لجهة الخؤولة، بين بني هاشم وسائر بطون قريش[1].

اللافت أيضاً أن النبي ورغم حماية بني هاشم له، لم يستطع هو ولا بنو هاشم حماية من آمن به واتبعه من المسلمين، بل اضطر في لحظة ضيق حرجة أمر المستضعفين منهم، أي الذين لا يجدون حماية كافية لهم من أُسَرِهم أو أن أُسَرِهم من البطون الضعيفة داخل قريش ولا يمكنها مواجهة بطش قريش القوي، بالهجرة إلى الحبشة، التي علم أن بها ملكاً لا يظلم عنده أحدٌ. قال ابن اسحاق: «فلما رأى رسول الله (ص) ما يصيب أصحابه من البلاء، وما هو فيه من العافية، بمكانه من الله عز وجل ومن عمه أبي طالب، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء. قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد، وهي أرض صدق - حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه»[2]. اللافت في تعبير ابن اسحاق أن النبي لا يقدر أن يمنع أصحابه مما هم فيه من البلاء، رغم مكانته بحسب ابن اسحاق من الله ومن عمه أبي طالب. وفي ذلك دلالة قوية على عجز بني هاشم عن القيام

---

(١) جاء في تاريخ الطبري: «أن الحارث العامري من عامر بن لؤي وكان ابن أخي نضلة بن هاشم بن عبد مناف لأمه، وأنه مشى إلى زهير بن أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، وكانت أمه عاتكة بنت عبد المطلب، فقال يا زهير أرضيت أن تأكل الطعام وتلبس الثياب وتنكح النساء وأخوالك حيث قد علمت لا يبايعون ولا يبتاع منهم ولا ينكحون ولا ينكح إليهم. أما إني أحلف بالله لو كان أخوال أبى الحكم ابن هشام ثم دعوته إلى مثل ما دعاك إليه منهم ما أجابك إليه أبداً... فاجتمعوا هنالك وأجمعوا أمرهم وتعاهدوا على القيام في الصحيفة التي ينقضونها وقال زهير أنا أبدأكم فأكون أولكم يتكلم فلما أصبحوا غدوا إلى أنديتهم وغدا زهير بن أبي أمية عليه حلة له فطاف بالبيت سبعاً ثم أقبل على الناس فقال يا أهل مكة أنأكل الطعام ونشرب الشراب ونلبس الثياب وبنو هاشم هلكى لا يبايعون ولا يبتاع منهم والله لا أقعد حتى تشق هذه الصحيفة القاطعة الظالمة». تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج.٢، ص. ٧٩.

(٢) تاريخ الإسلام للذهبي، ج.١، ص. ١٨٤.

بشأن الدعوة وحدهم وخارج إجماع قريش، بمعنى تأمين الغطاء السياسي اللازم لنجاحها بمعزل عن قريش. ودلالة مهمة على أن المنعة التي يحتاجها النبي لسيادة دعوته بين العرب، ليست منعة بني هاشم، بل منعة قريش كل قريش.

فالمعطى الموضوعي يفرض أن يعتمد النبي قريشاً، بجميع مكوناتها الاجتماعية، وبصفتها وحدة سياسية ذات مهابة ومكانة معنوية بين العرب، وأن تكون صلب دعوته وعصبها، ليتمكن من خلالها إخضاع بقية العرب، ليكون على قريش عبء تدبير شؤون هذه الرسالة بعد النبي، بحكم أن عائلة بني هاشم لم تتخذ كينونة سياسية مستقلة، وكانت في حال من الضعف أمام جبروت قريش نفسها.

هذا ينسجم مع المعهود القائم بين العرب في بناء الولاءات والتضامنات السياسية في تجميع النبي لمادة قوته، لأن خرق هذا المعهود تعريض خطير لمصير الدعوة ومستقبلها. فالنبي عمد إلى تحصيل مرتكزات المنعة القائمة والمعتمدة عند العرب، وهي منعة قريش التي أقر جميع المؤرخين المسلمين، بأن احتضانها للدعوة الجديدة كان حدثاً مفصلياً في تأمين القوة السياسية اللازمة لإخضاع العرب. قال ابن اسحاق: «وإنما كانت العرب تربص بإسلامها أمر هذا الحي من قريش، لأن قريشاً كانوا إمام الناس وهاديتهم وأهل البيت والحرم وصريح ولد إسماعيل بن إبراهيم وقادة العرب لا ينكرون ذلك، وكانت قريش هي التي نصبت الحرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافه، فلما افتتحت مكة ودانت به قريش ودوخها الإسلام، عرفت العرب أنهم لا طاقة لهم بحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عداوته فدخلوا في دين الله كما قال عز وجل أفواجاً يضربون إليه من كل وجه»[1].

باتت السلطة في الإسلام بعد فتح مكة وبعد وفاة النبي، شأناً قرشياً، يتحدد أمر تدبيرها وتداولها إلى العرف المرتكز داخل التقليد القرشي، وهو تقليد لا يمكن القفز فوقه أو كسره، وبمثابة معطى موضوعي كان على النبي أخذه في الاعتبار. خصوصاً وأن النبي كما ذكرنا سابقاً، أخلى النبوة من منطقة التدبير السياسي التي تندرج ضمن عموم «أنتم أعلم بشؤون

(١) راجع: طبقات ابن سعد/ ج. ١، ص. ٢٩١ - سيرة ابن هشام ج. ٤، ص. ٢٠٦. دلائل البيهقي، ج. ٥، ص. ٣٠٩.

دنياكم»، وبحكم أن التدبير السياسي ممارسة عقلانية لا يحتاج بحسب طبيعته إلى معرفة غيبية أو سرية أو شخصيات ذات قدرات فائقة.

***

٢ .٨ قريش والوصية

إذاً هل العرف القرشي والراسخ في أذهان رجالات قريش والمتوارث من قبلهم، الذي حرص النبي على مراعاته والاستناد إلى مقومات قوته لإخضاع العرب به، يتحمل أن ينص النبي على شخص بعينه من قريش، أو أن تكون السلطة داخل بيت خاص من بيوتات قريش: إما بيت بني هاشم، وإما البيت العلوي الذي هو أقرب البيوتات نسباً إلى النبي؟

لقائل أن يقول: إن النص على علي أو غيره لا يناقض مبدأ: الأئمة من قريش، بل يفسره، ويضع انتظاماً داخلياً فيه. أي إن الوصية لا تنقض بقاء التدبير السياسي شأناً قرشياً، بل تعني فرض انتظام داخلي يخرج قريش من عفويتها وبدائيتها، ويؤهلها للقيام بأعباء المهمة السياسية الجديدة، وغير المسبوقة في تعقيدها ودقتها.

أقول: إن التميز بين الإمكان العقلي والمعقولية التاريخية يساعدنا على معالجة هذه المعضلة المزمنة. فجميع المتخاصمين، سنة وشيعة، حصروا استدلالهم بالإمكان العقلي، أي نفي الاستحالة عن مضمون الرواية التي يعتمدها كل طرف، وإسباغ صفة الإمكان العقلي على الخبر ثم ترقية هذا الإمكان بشكل مفاجئ ليصبح بحكم الضروري والفعلي، مع قطع النظر عما يعارضه أو ينفيه. ما يجعل الجدل بين طرفي السنة والشيعة حوار طرشان، حيث يلجأ كل طرف إلى الروايات التي تسند مبناه ويتجاهل الروايات المناقضة له، أي يكتفي كل طرف بإثبات الإمكان العقلي للحدث المروي، من دون التثبت من حظوظ حصوله التاريخية.

الإمكان العقلي صفة ثابتة لكل رواية، حتى لو ناقضت جميع الروايات الأخرى، لأن الإثبات التاريخي لا ينفي ولا يثبت حصول حدث بنحو القطع والجزم، بل يبني أرجحية قوية وعالية لحدث محتمل على آخر. ما يعني بقاء صفة الإمكان العقلي في كل حدث محتمل

حتى لو كانت معقوليته التاريخية منتفية. أما المعقولية التاريخية فلا تكتفي بإمكان الحدث العقلي، بل تتقدم خطوة إضافية للنظر في إمكان فعلية حصوله داخل مجرى تاريخي معين. وهو اعتبار يحرر التاريخ المثبت من حسن نيّات الراوي، ويعتمد حسن التوافق المنطقي لمضمون الحدث المروي مع بيئته التاريخية.

ويمكن لنا هنا اعتماد ثلاثة قياسات أو مؤشرات لمعقولية حدث تاريخي معين: **القابلية التاريخية**، التي تتضمن القابلية الاجتماعية والذهنية القائمة والقواعد الفكرية والمرتكزات المسلكية والعرف المتداول لصدور مثل هذا الحدث في داخلها، **ثانيها المقتضى التاريخي** لحصول الحدث، من قبيل المقدمات التي يجب أن تسبقه أو تأتي مصحوبة ومقترنة به. فالأحداث، وبخاصة العامة منها (Public) والمفصلية مثل خبر تنصيب علي حاكماً أو إماماً بعد النبي، لا تسقط من السماء ولا يتلاشى أثرها بمجرد حصولها. فالحدث إنما يستمد تاريخيته وبالتالي فعليته من اتصاله بالأحداث التي تسبقه وتحيط به. **ثالثها آثار الحدث اللاحقة** على الأحداث التي تليه؛ فالحدث ذو الصفة العامة لا يأتي ويختفي ويتبخر في الهواء من دون أثر، بل يترك آثاراً تناسبه، ومع غيابها، تكون معقولية مثل هذا الحدث منتفية، ويكون الحدث المروي أقرب إلى إسقاطات لاحقة على زمن النبي.

أ. القابلية التاريخية:

كان واضحاً أن قريش تقوم على لامركزية سياسية في داخلها، حيث كانت القرارات العامة حتى الخاصة من تزويج وغيره تؤخذ في دار الندوة. وكان هنالك مخاوف من قريش أن يكون تسليم بني هاشم الحكم يعني تحويل الدين ملكاً لبني هاشم، ما ينافي تلك اللامركزية وينسفها، إضافة إلى الحساسية التاريخية المستحكمة بين بني هاشم وبني أمية من جهة، فضلاً عن حساسية القبائل الأخرى من بني عبد مناف الأب المشترك لبني هاشم وبني أمية من جهة أخرى.

هذا يعني أن تنصيب النبي لعلي أو أحد من أفراد أسرته حاكماً على قريش، يعني زج الدين نفسه في التباينات الحاصلة بين بطون قريش، وترجيح أسرة على أسرة أخرى، ما يحول الدين إلى حزب سياسي يتركز في مكان ويخلو في أمكنة أخرى، ويعرض الدين

في بداياته الهشة نسبياً إلى ردات فعل سلبية وتصدعات داخل قريش لن يكون بالإمكان ترميمها، ما يشتت العصبية المحيطة بالدعوة الدينية والحاضنة لها. ومهما قيل في مكانة علي الدينية وسابقته في الإسلام اللتين لا ينافسه فيهما أحد، إلا أن الذهنيات حينذاك ترى الأمور بمنظور قبلي، وستفهم الوصية لعلي بأنها توريث للسلطة وتحويل الدين ملكاً عائلياً، لن يجد استجابة اجتماعية له[1].

ولعله لهذا السبب وجدنا تردداً من النبي في أن يوصي وصيته الأخيرة، التي أثارت جدلاً كبيراً من حوله، ما دفعه إلى الإعراض حتى عن الإيصاء بوصيته الأخيرة.[2] وفي ذلك دلالة قوية من جهة على أن النبي ما أراد الإيصاء في آخر لحظات حياته لأنه ليس من الدين، إذ لو كان منه لما أعرض عنه وامتنع عن التصريح به، ويدل من جهة أخرى على أن ما أراد الإيصاء به يتعلق بوضعية سياسية أو ترتيب سياسي معين خطير، بقرينة قوله «لن تضلوا بعدي أبداً». لكن هذه الرغبة ووجهت بمعارضة ذات عمق اجتماعي متجذر، بحكم تصادم ما يريد محمد الإيصاء به مع عرف قبلي راسخ ومتحكم بالمشهد السياسي[3]، خصوصاً مع

---

(١) قول الشيعة الإمامية بالوصية يؤكد ما نقوله، وهو إعراض الجميع، على فرض الوصية لعلي، عن هذه الوصية وتصرف جميع المسلمين تقريباً على أنها لم تكن وبايعوا أبا بكر.

(٢) في الرواية: لما حضرت النبي صلى الله عليه وآله الوفاة وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: هلموا أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبدا؟ فقال عمر: لا تأتوه بشيء فإنه قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم من يقول: قوموا يكتب لكم رسول الله، ومنهم من يقول ما قال عمر. فلما كثر اللغط والاختلاف قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: قوموا عني. قال عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: وكان ابن عباس رحمه الله يقول: الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أن يكتب لنا ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم. راجع: صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت ١٩٨١، ج. ٥، ص. ١٣٨.

(٣) نلمس تردد النبي في فرض معادلة سياسية داخل قريش، في الرواية التي يعتمدها متكلمو الشيعة الإمامية أن جبريل أمر النبي بأن: «أقم يا محمد علياً علماً وخذ عليهم البيعة... فخشى رسول الله صلى الله عليه وآله من قومه وأهل النفاق والشقاق أن يتفرقوا ويرجعوا إلى جاهلية لما عرف من عداوتهم ولما ينطوي عليه أنفسهم لعلي من العداوة والبغضاء وسأل جبرئيل أن يسأل ربه العصمة من الناس وانتظر أن يأتيه جبرئيل بالعصمة من الناس عن الله جل اسمه، فأخر ذلك إلى أن بلغ مسجد =

رسوخ الفهم حينذاك بأن أفعال أو أقوال النبي في شؤون الدنيا ليست من الوحي، بل هي من الشؤون التي يشملها قوله: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، مع وجود سوابق عدة توحي بأن حيزاً واسعاً من أقوال النبي وأفعاله ليست كلها من الوحي، وليست بالضرورة ملزمة، بل هي بمثابة اجتهاد شخصي منه.

ويؤكد المعارضة القرشية وحساسيتها العالية من استلام علي أو بني هاشم عموماً السلطة، مسارعة قريش نفسها إلى بيعة أبي بكر في غياب علي وتسويغ عمر بتحييد علي عنها «لكي لا يصبح الدين ملكاً لبني هاشم». كذلك شعور علي بأن ما حدث في السقيفة كان مؤامرة من قريش كلها لا من أبي بكر وعمر فحسب: «ما لي ولقريش والله لقد قاتلتهم كافرين ولأقاتلنهم مفتونين، وإني لصاحبهم بالأمس كما أنا صاحبهم اليوم، والله ما تنقم منا قريش إلا أن الله اختارنا عليهم، فأدخلناهم في حيزنا»[1]. قول علي دلالة على الحساسية العالية بين بني هاشم وقريش، والتي بحكم عرفها الراسخ زمن النبي، ما كان بالإمكان

= الخيف، فأتاه جبرئيل عليه السلام في مسجد الخيف فأمره بأن يعهد عهده ويقيم علياً علماً للناس يهتدون به، ولم يأته بالعصمة من الله جل جلاله بالذي أراد حتى بلغ كراع الغميم بين مكة والمدينة، فأتاه جبرئيل وأمره بالذي أتاه فيه من قبل الله ولم يأته بالعصمة، فقال: جبرئيل إني أخشى قومي أن يكذبوني ولا يقبلوا قولي في علي عليه السلام فسأل جبرئيل كما سأل بنزول آية العصمة فأخره ذلك فرحل فلما بلغ غدير خم قبل الجحفة بثلاثة أميال أتاه جبرئيل عليه السلام على خمس ساعات مضت من النهار بالزجر والانتهار والعصمة من الناس فقال: يا محمد إن الله عز وجل يقرئك السلام ويقول لك «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك «في علي» وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس». راجع: الشيخ الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان، النجف ١٩٦٦، ج.١، ص. ٧٠.

ما نفهمه من هذه الرواية هو أن المرتكز في أذهان المسلمين، حتى لدى الرواة المتأخرين عن زمن النبي، محورية قريش في الشأن السياسي، وأن كسر تقليدها وفرض عرف سياسي جديد يتحداها يعرض الدعوة نفسها للتصدع. وهو مرتكز شكل مادة خصبة لخيال الرواة المناهضين لهذا الواقع الموضوعي، بنسج أحداث خيالية للالتفاف حوله ووضعه في حالة مواجهة مع الوحي، أي إنشاء تعارض بين ما إرادة الله وما تسمح به الأصول الاجتماعية والشروط التاريخية في تداول السلطة وممارستها زمن النبي. مثلما تدل عليه هذه الرواية.

(١) الشيخ المفيد، الإرشاد، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ج. ٢، ص. ٢٤٨.

تجاوزها، أو خرقها، لأن في ذلك تعريض الإطار السياسي الذي يحمي الدين ويحتضنه للتفكك. ولهذا قال علي لما عزموا على بيعة عثمان: «لقد علمتم أني أحق الناس بها من غيري، ووالله لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها إلا جور عليَّ خاصة». وهو موقف يدل على أن العرف القبلي السائد والمستحكم كان القاعدة والموجه في تداول السلطة وممارستها بعد النبي، وهو عرف لم يكن علي نفسه قادراً على مواجهته، إما لاعتبارات دينية بأن كسر قريش هو كسر للدين نفسه، وإما لغياب القابلية الاجتماعية العامة على قبوله خليفة للنبي من بعده.

ب. **المقتضى التاريخي**: مهما يكن من أمر فإن الاستدلال على الوصية بالرواية شيء وإثباتها تاريخياً شيء آخر. إذ إن فعلية الحدث تستلزم أن يكون متناسباً مع سياق الأحداث ومقتضياتها المنطقية، إضافة إلى توافر شروطٍ تسبق هذا الحدث أو تأتي مقترنة معه أو تليه. هذا الاعتبار يسقط المعقولية التاريخية للكثير من روايات الوصية على علي:

فالرواية التي تروي قول النبي في مكة مثلاً، حين أُمر بإنذار عشيرته الأقربين من بني هاشم بأن علياً خليفته ووصيه، هي رواية لا قيمة تاريخية لها، ومن خيال الراوي الذي يدمغ برغبته وهواه كل الأحداث التاريخية. إذ لا معنى أن تكون محصلة الآية «وأنذر عشيرتك الأقربين»، التي غرضها استمالة عشيرته إلى الإسلام لتأمين الغطاء الاجتماعي لنشر دعوته، أن تكون بإعلان علي خليفة للنبي ووصيه. إذ إن مثل هذا الإعلان لا صلة له بغرض الآية من جهة، ومن خارج سياق الحدث نفسه من جهة أخرى، بل أعطى نتيجة معاكسة لهدف إنذار النبي لعشيرته، حيث أثار إعلان علي وصياً وأمره الحضور بالطاعة له، غرابة واستهجاناً بل وتندراً من الحضور[1].

---

(١) في الرواية أن النبي خاطب بني عبد المطلب: إن الله بعثني إلى الخلق كافة، وبعثني إليكم خاصة... وأنا أدعوكم إلى كلمتين خفيفتين على اللسان ثقيلتين في الميزان، تملكون بهما العرب والعجم، وتنقاد لكم بهما الأمم، وتدخلون بهما الجنة، وتنجون بهما من النار، شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فمن يجيبني إلى هذا الأمر ويؤازرني عليه، يكن أخي ووصيي ووزيري ووارثي وخليفتي من بعدي فلم يجب أحد منهم. فقال أمير المؤمنين (ع): «فقمت بين يديه من بينهم – وأنا إذ ذاك أصغرهم سناً، وأحمشهم ساقاً، وأرمصهم عيناً – فقلت: أنا – يا رسول الله – أؤازرك على هذا الأمر. =

كذلك لا نلمس معقولية تاريخية في تفسير الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾ بأنها إعلان عن الولاية السياسية لعلي وفق قول الشيخ المفيد: «لم يبق إلا ما ذهبت إليه الشيعة في ولاية علي على الأمة من حيث الإمامة له عليها وفرض الطاعة ولم يكن أحد يدعي الزكاة له إلا علي وقد ثبتت إمامته بذلك». هذا النوع من الاستدلال لا ينسجم مع طبيعة حدث تنصيب علي إماماً مطاعاً من الناس. فالتنصيب فعل سياسي لا يحصل جراء حادثة جزئية، بل هو حدث قائمٌ بذاته، لا يستقيم إلا بتنصيب رسمي واحتفالية خاصة وإجراءات واضحة بحصر الإمرة السياسية بعلي من بعد النبي، ولا يصح أن يذكر - أي التنصيب السياسي - في سياق حدث جزئي وعرضي، مثلما جاء في مناسبة هذه الآية. بل هو حدث كلي يستدعي إجراءات كلية وترتيبات بحجم الحدث نفسه. فمناسبة الآية، ورغم ورود روايات أخرى بأنها نزلت في أبي بكر، ليست هي المكان المناسب لإعلان حدث تاريخي مفصلي، أي الاستعانة بحادثة عارضة لإعلان حدث كبير بحجم تنصيب علي إماماً وحاكماً.

لذلك فإن المعقولية التاريخية تفرض علينا القول بأن تنصيب علي حاكماً وإماماً تستدعي أن يكون حدثاً عاماً لا أن يكون جزئياً أو عرضياً أو في سياق حدث أقل أهمية منه. وهذا يؤدي بالتالي إلى سقوط أكثر الروايات التي تتحدث عن التصريح أو التلميح بمنصب كهذا، ولم تصدر في السياق الذي يناسب طبيعتها وطقوسيتها السياسيتين، كأن يسر النبي هذا الأمر إلى أحد أصحابه، أو يعلن ذلك في مناسبة خاصة.

الدليل الأقوى الذي نص على علي أمام حشد عام، هو حديث غدير خم. لكن الحدث حصل في طريق العودة من الحج، ولم يحصل في المدينة ولا في مكة، وجاء بنظر أهل

= فقال: اجلس، ثم أعاد القول على القوم ثانية فصمتوا، وقمت فقلت مثل مقالتي الأولى، فقال: اجلس. ثم أعاد على القوم مقالته ثالثة فلم ينطق أحد منهم بحرف، فقلت: أنا أؤازرك - يا رسول الله على هذا الأمر، فقال: اجلس، فأنت أخي ووصيي ووزيري ووارثي وخليفتي من بعدي». فنهض القوم وهم يقولون لأبي طالب: يا أبا طالب، ليهنك اليوم إن دخلت في دين ابن أخيك، فقد جعل ابنك أميراً عليك. راجع: محسن الأمين: أعيان الشيعة، دار المعارف، للمطبوعات، بيروت، ج١، ص.٣٢٧.

السنة، وفق بعض الروايات، لمعالجة قضية جزئية تتعلق بشكوى بعض الناس من قسوة علي أو خشونته عليهم[1]. كذلك فإن هذا الإعلان ليس مناسباً أن يصدر إلا في العاصمة السياسية، المدينة أو مكة على أقل تقدير. ولو غضضنا النظر عن كل هذا، فإن إعلان التولية، على فرض دلالته على التنصيب السياسي، يتطلب صدوره مصحوباً بترتيبات إضافية لتثبيت هذا الأمر وترسيخه في أذهان المسلمين. أي تطلب إجراءات نقل سلطات، تمنع أحداً من التلاعب أو التآمر على هذا الأمر، وطقوسية جلية في التصريح بنقل السلطات إلى علي بعد النبي لا التنازع على معنى لفظ «الولي».

إعلان النبي خلافة علي من دون ترتيبات سياسية لاحقة وصارمة وهو صاحب السلطة المطلقة في ذلك، يحتمل قولين أو تفسيرين:

الأول: أن مثل هذا الحدث لم يحصل من الأساس، والروايات حوله هي نتاج الجدال السياسي الذي أخذ يتبلور في فترة تاريخية لاحقة، حين اشتد صراع العائلات القرشية في ما بينها، وأخذت كل أسرة أو مناصريها تدعي وجود نص أو نبوءة دينية عليها، لغرض إسباغ مشروعية سياسية على سياسة حكمها أو نضالها السياسي لاستلام الحكم. أي هي جزء من أدبيات سياسية لاحقة ومتأخرة في التاريخ الإسلامي، تلجأ بمفعول رجعي إلى زمن النبي، إما لتسويغ عمل سلطة قائمة والتغطية على فشلها وعشوائيتها ووحشيتها، وإما لتعبئة سياسية مضادة احتل فيها البيت الهاشمي والعلوي مكانة عالية وعميقة في وجدان المسلمين.

الثاني: هو أن قول النبي «فهذا علي مولاه» هو إعلان عن مكانة معنوية ودينية لعلي، أو تصريح شخصي من النبي لا علاقة له بالدين أصلاً بعدم التعرض لعلي وأهله بالإيذاء والطلب إليهم إظهار كل أصول المودة والنصرة والتقدير. وهو التفسير الذي يلائم غياب أية ترتيبات إضافية لفعل التنصيب السياسي لعلي ولياً للعهد، وغياب أية إجراءات لنقل السلطات التي تسد جميعها الباب على الذين تراودهم رغبة السلطة في انتزاعها منه، وتجعل ولاية حقيقة دينية كهذه راسخة في أذهان المسلمين تقفل باب النقاش على من سيكون الحاكم الفعلي بعد النبي.

---

(١) سنن النسائي، ص. ١٥، ومستدرك الحاكم النيسابوري، ج. ٣، ص. ١١٠.

هذا مع الانتباه إلى أن إعلان النبي علياً حاكماً سياسياً من بعده، يستلزم استغناء علي عن دعوة الناس إلى مبايعته بعد النبي، لأنه يفترض به أن يكون حاكماً فعلياً فور وفاة النبي ولا يحتاج إلى اعتراف جديد أو مبايعة جديدة. وهذا لم يحصل، بل نجد أن علياً أخذ يناقش كلام أبي بكر الذي حصل في السقيفة، أي انخرط في نقاش أولويته بالخلافة من بعد النبي، في حين أن إعلان النبي علياً حاكماً من بعده يفرض امتناع حصول أي بحث في من يخلف النبي، هذا فيما نجد أن ممثلي الأنصار الذين تجمعهم بعلي علاقة محبة ومودة، كانوا أول المبادرين في السقيفة إلى البحث في تعيين من يخلف النبي، ثم انضم إليهم بعض رموز قريش، وفي ذلك دلالة تاريخية لا لغوية على أن لحدث غدير خم دلالة مكانة دينية، يمكن اعتبارها إمامة دينية لجهة علم علي وزهده وكفاءته في تمثيل الرؤية الدينية أفضل تعبير من بين بقية الصحابة، لكن لا يمكن اعتبارها دلالة تنصيب سياسي. وإلا لا يعقل أن يتصرف الجميع مع ولاية العهد المفترضة كأنها نسيٌ منسيٌّ، حتى من قبل الذين كانت تجمعهم بعليّ علاقة مودة ومحبة مثل أنصار المدينة.

ج. **الآثار اللاحقة:** حدث التنصيب السياسي يستدعي حصول آثار لاحقة تناسبه، وغياب ما يدل على عدمها أو على ما ينفيها. فالأحداث التي أعقبت وفاة النبي، لا تحمل أي مؤشر على حصول هذا الحدث لغياب أثره السياسي بالكامل، واحتجابه عن المحاجّات السياسية التي أعقبت وفاة النبي.

إذ كيف يكون علي حاكماً بنص من النبي، ويحتج على أولويته بالخلافة، لجهة قرابته من النبي ورصيده الجهادي الطويل. أي كيف يحتج علي على أولويته بالخلافة في الوقت الذي يفترض به أن يكون هو الحاكم الفعلي، وأن يتخذ الإجراءات اللازمة لعقاب الذين نفذوا تمرداً وانقلاباً سياسياً عليه.

بل كيف يحتج على أولويته بالخلافة من جهة القرابة والمكانة لا من جهة التنصيب السياسي له من النبي.

كيف يمكن أن يُنصَّبُ علياً حاكماً وخليفة بعد النبي ولا نجد أحداً من المسلمين، بمن

فيهم أقرباء علي نفسه، يستهجن الانقلاب الخطير عليه او يستنكرونه ويحولون دون وقوعه. بل تجد الناس يسارعون إلى مبايعة أبي بكر.

كيف يعين علياً حاكماً من النبي ويسارع الأنصار المعروفون بحبهم وودهم لعلي إلى البيعة لأحد زعمائهم. بل كيف يقولون لعلي حين طالبهم بسحب بيعتهم لأبي بكر، إنه لم يعد بإمكانهم سحب بيعتهم له، على الرغم من أن هذه البيعة غير مشروعة بحكم مخالفتها لمقتضي تولية علي حاكماً وإماماً بعد النبي

كيف يقف عمر بن الخطاب على منبر النبي ويدعو الناس جهاراً إلى بيعة أبي بكر ويسارع الناس إلى البيعة، من دون أن يصدر أي اعتراض عليه من أحد. بل جرت الأمور بطريقة طبيعية، لولا اعتراض محدود من بعض جيوب بني عبدمناف وبني هاشم.

إعلان علي ولياً بمعنى حاكماً بعد النبي، ليس حدثاً عابراً، وليس من باب علمٍ وخبر فقط، بل يراد منه ترتيب آثار شاملة وكلية عليه، وحدوثه يعني ظهور آثاره على الأحداث التي تلت وفاة النبي ورسوخه في ذهن المسلمين ووضوحه إلى حد لا يقبل التأويل. أما أن يختفي هذا الإعلان من كل الجدل السياسي الذي حصل، ولا تجد أحداً من المسلمين يُذكِّر بهذا التنصيب الخطير، بل انصب الكلام على مكانة علي وقرابته من النبي، يدل بوضوح على أن هذا حدث «ولاية علي» أُريدَ منه شيء آخر لا علاقة له بمسألة الحكم والإمامة السياسية.

التعارض بين التاريخ في سياقاته العامة مع عقيدة التنصيب السياسي من النبيّ، ألجأ علماء الإمامية في القرن الخامس الهجري وما بعده، في مسعى منهم لتخطي هذا التعارض، إلى تأويل التاريخ لمصلحة المعتقد، واللجوء إلى المعنى اللغوي لكلمة ولي بعرض جميع محتملاتها وترجيح المعنى الأقرب لوضعها ودلالاتها اللغويتين، والتوصل إلى نتائج في غاية الخطورة، وهي القول بحصول ردة عامة من المسلمين بعد النبي بسبب تحييدهم علياً عن منصب الخلافة ما اضطر علياً إلى التعامل منذ ذلك الحين مع المسلمين بالتقية. وهي مواقف نابعة من قياس التاريخ على الرواية أو المعتقد أو اللغة، في حين يفترض قياس جميع هذه الأمور على التاريخ الذي يعطي للرواية صدقيتها وللعقيدة صوابيتها وللغة دلالتها المناسبة وليس العكس، أي يعطي كل هذه الأمور معقوليتها ومعناها لأنها منه وبه وعلى

أرضه[١]. وهو سلوك كان له حضور في مصنفات السنة الروائية أيضاً، التي أخذت تروي أخباراً تؤكد ما يشبه تنصيب أبي بكر خليفة من بعد النبي.

القول بشمول ولاية علي للإمامة السياسية أو تفسير ولايته ولاية سياسية، تسبب بإرباك لدى علماء الإمامية المتأخرين، في تسويغ جدوى التنصيب السياسي لعلي من النبي أو من الله رغم عدم فعلية هذا التنصيب، وفي تسويغ اعتبار أئمة الإمامية أصحاب سلطان سياسي رغم عدم ممارسة أحدٍ منهم للسلطة وتصريح أكثرهم بعدم تصديهم للشأن السياسي. التعارض بين السلطة بصفتها حقاً شخصياً للأئمة وعدم فعلية هذه السلطة، جعل إمامة الأئمة معطلة أو مع وقف التنفيذ، ما دفع البعض إلى الفصل بين إمامة الأئمة والإمامة السياسية، وعدم تعليق الأولى على الثانية، أي القول بأن إمامة الأئمة مستمرة مهما كانت طبيعة السلطة ونوع الحكم السياسي. وهو فصل أدى إلى اعتبار إمامة الأئمة دينية فقط والقول، مثلما فعل المرجع الحائري، بأن الإمام مؤتمن على الشريعة فقط لا على خزائن الأرض[٢].

---

(١) راجع الفصل التاسع. وللتوسع راجع: كتاب الإرشاد للمفيد، والشافي للمرتضى، والغيبة للطوسي. ويذكر الجاحظ موقف الإمامية في زمانه: وإنما صارت الروافض إلى إكفار الأنصار والمهاجرين بزعمهم أن النبي نص على إمامته ودل على فضيلته». راجع: الجاحظ، العثمانية، دار الكتاب العربي، مصر، ص. ١٤٩. وفي اللمعة البيضاء: «ارتد الناس كلهم بعد الإسلام بإنكارهم إمامة علي والتسليم لمن أنكر ما خلا أربعة نفر: سلمان والمقداد وأبو ذر وبلال». التبريزي الأنصاري، اللمعة البيضاء، مؤسسة الهادي، قم ١٩٩٧، ص. ٥٨٥. ما يعني حصول ردة عامة من جميع المسلمين بمن فيهم عمار بن ياسر الذي حُكي أنه كان يخطب على منبر الكوفة ويأمر الناس بطاعة عمر ويقيم الحدود بأمره ويفتح الفتوح بتأميره. راجع: العثمانية للجاحظ، ص. ١٨٣. القول بردة جميع المسلمين لمصلحة التمسك بالنص على ولاية علي السياسية، يعني وصع النص في مواجهة التاريخ كله، ما اضطر علماء الإمامية في القرن الخامس الهجري، إلى إقامة فصل وتعارض شديدين بين التاريخ الفعلي والتاريخ الحق، أي بين تاريخ وثق أحداث البشر ويعاني ما يعانيه من التخبط والتشتت والضياع، وتاريخ يسير بموازاة التاريخ الفعلي وينوجد بداخله من دون أن يمتزج فيه، تاريخ يطابق إرادة الله يتجسد بسيرة الأئمة ومن اهتدى بهداهم فقط، ومتعال على التاريخ الفعلي ولا يشترط التأثر به أو التأثير فيه.

(٢) يقول آية الله الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني: «الإمامة والخلافة (السلطة السياسية) مسألتان منفصلتان عن بعضهما البعض وليس بينهما تلازم. والشيعة يرون أن اشتغال الإمام بالخلافة =

نحن هنا أمام مفترق طرق في فهم الإمامة: بين عقيدة النص وعقيدة التاريخ. النص بالولاية السياسية يؤكد حدثاً من خارج التاريخ، لا يملك معقولية تاريخية كافية لإدراجه ضمن أحداث التاريخ الفعلية، والتاريخ يؤكد حصول ولاية لعلي من خارج السياسة، ما يجعلها ولاية عابرة للزمن وقادرة على التمدد والوصول إلينا، من خلال الإرث الأدبي والإرث الديني اللذين تركهما. النص يريدنا موالاة علي عن طريق السلطة، والتاريخ يريدنا موالاته عن طريق الاختبار الوجودي الذي عاناه والتعاطف الإنساني الذي فاضت به نفسه في كل لحظة من لحظات حياته. نحن بين إمامة قام عليها حراس يدافعون عنها ويروجون لها، وإمامة أخرى تظهر نفسها بنفسها لا مذهب لها ولا جدران تحيط بها، تعرض على الجميع الدخول إلى عالمها من دون أية شروط انتماء أو عقائد مسبقة، سوى التخلية بينها وبين حضور القلب وشهادة الروح.

***

٢ .٩ النص والإثبات التاريخي

لقائل أن يقول: إن ما ذكر يصلح في وضعية اعتيادية، لكن نحن أمام نبوة هي مصدر لأية مشروعية قانونية أو سياسية. والمفترض بالنبي أنه مشروع تغيير لعادات وتقاليد، لا رضوخ لها، وإلا فقدت الرسالة قيمتها التاريخية، التي يقر لها الجميع أنها غيرت وجه العالم وليس قريش فقط. فالنص النبوي على تولية علي وأبنائه ثابت ومؤكد، وبأعداد وفيرة عند الطرفين السنة والشيعة، وكل ما عدا النص هو اجتهاد مقابل النص. أي إن ثبوت النص على علي هو المعيار الحصري لثبوت هذا الحدث، لأنه نص جاء بوحي أو بأمر من الله، وغرضه أن يغير التاريخ ويتحكم في مساره لا أن يتغير به ويتكيف معه.

نقول: إن هذا أول الكلام، بمعنى أنه لا يكفي إثبات رواية موجودة عند الخصم أو عند

= الظاهرية ليس شرطاً للإمامة... الخليفة هو الأمين والحافظ لخزائن الأرض بينما الإمام هو المؤتمن على خزائن العلوم الإلهية والنبوية». راجع: على شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، دار الأمير، بيروت ٢٠٠٢، ص. ١٠٧.

طرفي النزاع ليكون مضمونها فعلياً ومتحققاً في الواقع. إذ إن مشكلة الكتابات التاريخية بين الفريقين، السنة والشيعة، هي أنها كتابات ذات طابع كلامي، أي تبكيت الخصم وإلزامه بما ألزم هو نفسه. وهذا لا علاقة له بوسائل إثبات الحدث التاريخي أو بالتحقق من إمكانه ومعقوليته التاريخيين. فلا يكفي إثبات وثيقة أو رواية عند الخصم ليكون حصل فعلاً في التاريخ. فالتاريخ ليس ملكا لأحد، وإفحام الخصم لا يثبت الحقائق التاريخية ولا ينفيها، بل يثبت تفوق فريق على آخر وسيادة منطقه الخاص عليه. هذا شيء والكشف عن الحدث التاريخي أو إثباته وفق قواعد الإثبات التاريخي شيء أخر. ففي الإثبات التاريخي ليس هناك من الأساس خصم لكي نلزمه بما ألزم به نفسه أو نفحمه، ولا يوجد منذ البداية دفاع عن مبدأ أو معتقد سابق، فهذا كله من مقتضيات العصبية الاجتماعية أو الدينية التي يهمها إثبات أحقيتها وسيادتها على الجماعات الأخرى، والتي انتقلت عدواها إلى الكتابة التاريخية.

هنا يظهر الفرق بين الإثبات التاريخي القائم على الوثاقة، وبين المعقولية التاريخية. فمعيار الوثاقة ظل المعيار الحصري في إثبات مضمون الروايات المتداولة، وهو معيار أسس له الفقه الإسلامي وشرَّع سلطته بعنوان حجية خبر الثقة. بحيث يكون إثبات أي خبر تابع لا لجهة قوة احتماله الذاتية في الكشف عن واقع معين، بل لجهة التحقق من الراوي لا الرواية، بإثبات وثاقة الراوي والتعبد بموجب مروياته ما لم يعارض مرويات ثقة آخر. أي هو إثبات تعبدي يُنزِّل الخبر منزلة الحصول الفعلي حتى لو كانت درجة احتمال حصوله فعلاً ضعيفة أو مستبعدة. في حين يسعى الإثبات التاريخي إلى اختبار معقولية الخبر التاريخية ودرجة احتمال فعليته. أي النظر في خصائص الخبر الذاتية وإمكانات حصوله التاريخية لتوليد الثقة بمضمونه، مع قطع النظر عن الإملاء الخارجي العُلوي بتصديق خبر أو تكذيبه. وهذا هو الفرق بين المنحى الفقهي في إثبات خبر معين وبين قواعد الإثبات التاريخي، فالأول ينحو إلى التعبد بثبوت الخبر لأن الله أمر بتصديق خبر الثقة أو العادل، في حين ينظر الثاني في القوة التاريخية والذاتية للرواية أو الوثيقة، منفردة او مجتمعة، في الكشف عن تفاصيل وخصائص أحداث حصلت بالفعل أو التثبت من وقوع أحداث محتملة، مهما كانت قوة الضغط الاجتماعي أو الإملاء الديني بتصديقها أو الأخذ بها.

لذلك فإن ما بين أيدينا ليس تعليمات أو تصريحات مباشرة من النبي وصلتنا على لسانه مباشرة، بل أمامنا وثائق على هيئة روايات تنقل قول النبي على لسان سلسلة رواة. كذلك فإن أمامنا روايات متعارضة، فلا يكفي الأخذ برواية واحدة لإثبات حدث معين مع وجود روايات أخرى تعارض مضمونها، ولا يمكن انتقاء رواية خاصة والبناء عليها مع وجود وثائق تعارضها، ولا يكفي إثبات النص على علي من رواية أو مجموعة روايات موجودة عند الطرف السني لكي تصبح مسألة التنصيب حقيقة قائمة مع وجود روايات ووثائق أخرى لدى السنة تناقض مسألة تولية علي في المضمون وفي الدلالة[١]. هذه جميعها ممارسات تندرج ضمن مساوئ الجدل الكلامي، الذي يقوم على انتقاء الوثائق والوقائع لغرض حصري ووحيد وهو إفحام الخصم مهما كانت حقيقة الواقع. وهي مساوئ تسربت بشدة للأسف داخل الكتابات التاريخية الإسلامية، بحيث صار يكتب التاريخ بعد ترسخ المذاهب الإسلامية كتابة كلامية لا كتابة تحقيق تاريخي[٢].

وبالجملة، فإن النظر في مجمل الروايات المتوافقة والمتعارضة لدى جميع المصنفات التاريخية والحديثية، حول مسألة النص على علي، يضعنا في المربع الأول، بمعنى عدم إمكان الإثبات أو النفي، ويقفل علينا باب التعرف إلى ماذا حصل ولماذا وكيف حصل، ما دفعنا إلى اعتماد منهجية مختلفة عن قواعد الإسناد أو قواعد السجال الكلامي، وهي النظر في المقتضى المنطقي للأحداث التاريخية التي حصلت فعلاً وذات درجة ثبوت عالية لا يمكن نكرانها، والنظر في المعقولية التاريخية لمضمون أية رواية أو ادعاء، لجهة حيازتها تاريخياً ما يستلزم حصولها، ولجهة توافقها مع السياق التاريخي العام الذي وقعت داخل مجراه. وهو منهاج بيّن لنا بوضوح أن النص السياسي على تولية علي ولياً للعهد أو حاكماً

---

(١) راجع: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٩٣، ص.٤٥٠.

(٢) ولعل كتاب البداية والنهاية أحد أهم نماذجها القديمة عند السنة، وكتاب الإرشاد للشيخ المفيد أهم نماذجها القديمة عند الشيعة الإمامية.

سياسياً بعد النبي يفتقد إلى المعقولية التاريخية، رغم تسلحه بكامل العدة المطلوبة لإثباته وفق أصول الإثبات الروائي والعقائدي والفقهي.

****

٢ . ١٠ الدين والوصية

بنظرنا فإن الأساس الأول في ترك أمور السلطة لتداول المسلمين وتفاعلاتهم، هو أن النبوة أخلت نفسها من القضايا الحياتية التي تختص بتحديد الموضوعات التي تتطلب خبرة سابقة ومعرفة تراكمية. فقول النبي أشيروا عليّ، وأنتم أعلم بأمور دنياكم، وسؤال صحابته له عما إذا كان ما صدر منه وحياً من الله أم اجتهاداً منه، كلها إشارات على أن النبي كان يتصرف في تدبير الشأن العام وفق ما تقتضيه الأصول العقلانية في التعامل مع الواقع. بحيث لو لم يكن محمد نبياً لكان تصرف على النحو نفسه والطريقة نفسها، واتبع النتيجة هي هي في تحديد مواقفه السياسية وبناء استراتيجياته المتعددة، لأن سيرته العملية كانت سيرة عقلانية، يمكن فهمها واستيعاب إجراءاتها، لكونها تُوسِّط مقدمات عقلية ومعارف وخبرات متوافرة وتعتمد الجدوى والمصلحة في تشخيص الاحتمالات واتخاذ القرار المناسب، مع الحرص الدائم على عدم تجاوز المعطيات الموضوعية أو الاصطدام المباشر معها، بل كان الغالب في سلوك النبي تأطير المكونات الاجتماعية واستيعابها.

كانت الرسالة الدينية بمثابة الوعاء الذي يستوعب المكونات الموضوعية كلها، اجتماعية كانت أو ثقافية، ويدخلها في فضائه، وبمثابة الماوراء الذي يقف وراء كل موقف أو سلوك ليهبه عمقه الأخلاقي أو الإيماني، من دون أن يعمد إلى تفكيك هذه المكونات أو الاصطدام معها، أو التورط في تجاذباتها المحلية وتفاصيلها الجزئية والآنية[1]. أي بقي

---

(١) هذا التمييز الذي كان واضحاً في بداية الدعوة وحتى الفترة التي أعقبت وفاة النبي، أخذ يتقلص ويتضائل، حتى وصل مرحلة اعتبار كل ما صدر عن النبي بمثابة وحي من الله. وهي مرحلة تدوين الحديث، وتأسيس الفقه الإسلامي على حجية السنة مطلقاً. فاختلط النبوي بالشخصي، والديني بالدنيوي. وهي معضلة الأديان الكبرى، أديان الوحي الثلاثة على وجه الخصوص، في أنها تعمل =

المضمون الديني وراء الجزئي ومتعالياً عليه، من دون أن يقطع صلته به، فكان القيمة الكلية الحاملة لمعناه وحقيقته، من دون أن ينزل إلى المعطيات المادية والشروط الظرفية لانوجاد هذا الجزئي.

هذا التعالي أعطى الرسالة النبوية قوة العبور بالزمن، مخلفة وراءها تحققات جزئية وآنية، تتكرر وتتجدد مع كل شروط حياة جديدة. ولعل أكبر مأزق وقع فيه الفقه الإسلامي، هو أنه اتخذ الجزئي والآني في زمن الرسالة مادة ثابتة وجوهرية لها، بحيث اضطر بحكم محدوديتها التاريخية، أن يقيس المستجدات اللاحقة عليها، أي إلحاق الجزئي المستجد في زمن لاحق بجزئي سابق يشبهه، ما رسخ سلفية لا تعترف بخصوصية الأزمنة المتعاقبة، وتنظر إلى الدين لا بصفته كليات ورهانات وجودية مطلقة، بل جزئيات متناثرة لا يشترط أن تقف وراءها حقيقة جوهرية واحدة أو قيمة مطلقة[1].

تعامل النبي مع المجال العام بصفته شأناً دنيوياً، يتصرف بداخله لا كنبي يوحى إليه

= على عكس النزوع التأسيسي للمؤسسين الأوائل الذين كانوا يصوبون التفصيل والجزئي باتجاه الكلي، في حين عمد التأسيس الديني اللاحق عليهم إلى تفكيك الكلي والشامل وتشظيته لمصلحة الجزئي. وهو ما أشار إليه الفيلسوف الألماني جاسبر بموضعة الدين أو وضعنته (Objectified)، أي جعله في مكان خاص وتخلية أمكنة أخرى منه، إما بادعاء الملة الناجية أو الفرقة الحقة وإما قسمة العالم إلى فسطاطين، وإما حيازة جماعة خاصة له دون غيرها. راجع: Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, University of Pennsylvania, Philadelphia 1971, 15-31.

راجع أيضاً: M. Heidegger, *Discourse on Thinking*, Harper and Row, New York 1966, pp. 46, 53.

(١) لذلك تجد أن القرآن لا يتوقف عن الاشتباك مع محيطه، ما يجعل تاريخيته عماد حقيقته وأصل خطابه، إلا أن القرآن كان أيضاً يتجاوز الجدل التاريخي إلى المحتوى الروحي والفكري والمفاهيمي. فكان يحرص على تجاوز خصوص الظرف التاريخي، أي الظروف الخارجية والزمنية، ويبقى حياً في ندائه إلى البشر كأي أثر فكري وأدبي كبير، خصوصاً وأنه أراد لنفسه أن يكون كلام الله ذاته. فتجد القرآن يجادل عن أفكاره ولكنه يتعالى على التفاصيل الواقعية مثل أسماء الناس والعشائر وعلى الأحداث الحسية عن الإطار الجغرافي، هو يلمح إلى الأشياء والأشخاص من دون تسميتها أو تعيينها، لأنه يرى نفسه كلام الله، وكلام الله لا يسقط في متاهات العوارض الإنسانية، سواء أكان ما ينتمي إلى الحاضر أو إلى الماضي.

بل وفق ما يقتضيه موقعه الاجتماعي والسياسي، الذي كان يتغير في خطابه وإجراءاته مع تغير هذا الموقع. ما يدل بوضوح على أن المجال السياسي كان منذ بداية الدعوة شأناً غير ديني، يتم تدبيره وفق مقتضيات عقلانية قوامها الخبرة البشرية والرأي السديد في اعتماد الخيارات. وهو مجال لا حاجة فيه، بحسب طبيعته إلى الوحي والتوجيه الغيبي، أي لا حاجة فيه إلى معطى فوق بشري أو قدرة بشرية فوق عادية لتدبيره زمن النبي أو بعده.

بل يمكن القول إن المجال السياسي لا يقوم بطبيعته على اعتبارات غيبية، بل على مجريات موضوعية يتطلب التعامل معها توسيط سبل عقلانية بقدر ما تسمح به إمكانات كل عصر وما يختزنه من تجارب وخبرات ومعارف. لهذا كان الوحي الذي نزل لمعالجة قضية جزئية أو تدبير شأن دنيوي، يأتي متناغماً مع المقتضيات العقلانية في المعالجة. أي إن الوحي كان يوجه النبي منذ البداية بالتصدي لهذه الأمور وفق السبل العقلانية والمنطقية للحصول على النتائج الأفضل والأنسب. أو إذا شِئت فإن تدبير الوحي للشأن العام كان تدبيراً عقلانياً، ما يجعلنا نحسم بأن الوحي لم ينشيء قواعده الخاصة في إدارة هذا الشأن بل كان يُوجِّه إلى اتباع إجراءات عقلانية في تدبيره وإدارته، أي كان الوحي يحيل إلى غيره، ويخبرنا بأن هذا المجال ليس منطقة اشتغاله وميدان سلطته، بل هي بالنسبة إليه منطقة فراغ أو إباحة على المسلمين التعامل معها وفق ما تقتضيه التجارب والأصول العقلانية.

هذا الفهم لم يكن واضحاً من الناحية النظرية في الفكر الإسلامي، إلا أن الأدبيات الإسلامية كانت منذ البداية تشير إلى ثنائية واضحة بين الديني والسياسي، أهمها تعريف الماوردي الذي يفصل بوضوح بين الدين والدنيا، ويعتبر الإمامة، أي مهام السلطة، موضوعة، بمعنى كونها مبتكرة أو مستحدثة بعد النبي، لخلافة النبوة في «حراسة الدين وسياسة الدنيا». مهمتا الخلافة هذه «الحراسة والسياسة» تتمان بتوسيط الخبرات والطاقات المتوافرة واتخاذ القرار على أسس عقلانية. كذلك فقد اعتمدت السلطات السياسية في فترة متأخرة بعد النبي مصطلح «السياسة الشرعية» التي تسوغ للسلطة إصدار أحكام أو القيام بممارسات تتجاوز أحكام الشريعة التي أرسى الفقيه معاييرها وقواعدها، بحكم أن طبيعة العمل السياسي تختلف في معاييرها وآلياتها عن المبنى الفقهي أو المعيار الشرعي الخالص. وصولاً إلى

ابن خلدون الذي عد الحكم إما عقلياً وإما عصبية وإما شرعياً. كل ذلك للدلالة على أن هذه الثنائية كانت منذ البداية قائمة، لكن القريحة الفكرية لم تكن قادرة على تلمس الخطوط الفاصلة الفكرية والعملية بينها بحكم تداخل المجالات داخل المجتمع، وعدم إمكان رؤيتها وصياغة طبيعتها لافتقادها إلى الأدوات المعرفية في تبصر هذا الاختلاف والتباين.

اتضح مما سبق أن الإمامة السياسية ليست من شؤون الدين، رغم أن النبي توسل بها طريقاً وآلة لتنفيذ أحكامه وتعميم قيمه. لا لشيء إلا لأنها تقوم على تدبير عقلاني، وتستمد من الواقع شكلها وآلياتها وموازين القوى في تعيين الجهة التي تحكمها. هكذا كانت الأمور قبل النبي وهكذا استمرت مع النبي وبعده. ما يعني أن أي تصريح من النبي بحق علي كان منحصراً في دائرة المكانة المعنوية والدينية لا السياسية أو ولاية العهد، وربما في أحسن الأحوال، كان تعبيراً من النبي عن أفضليته لعلي ورغبته في أن يتابع علي الأمور من بعده، من دون أن يُفهم من المسلمين على أنه أمر ديني من النبي بتنصيب علي حاكماً سياسياً من بعده، ومن دون أن يعتبروا أن موقف النبي هذا ملزم لهم، بسبب تخلية النبوة نفسها من تدبير السياسية، ورسوخ ثنائية وتمييز صريح في زمن النبي بين الوحي الملزم والإجراء السياسي الذي يتخذه يملك المسلمين حينذاك مراجعته ومساءلته وحتى رفض الانصياع له أحياناً[1].

هذا فضلاً عن أن التنصيب السياسي بالنص على فرض وقوعه، لم يمنع المسلمين من الصراع بينهم على السلطة لحظة وفاة النبي، بل لم يمنع المؤمنين بولاية علي وسلالته من

---

(١) ذكر ابن أبي الحديد في تفسير نهج البلاغة خبراً عن لسان ابن عباس يقول: «خرجت مع عمر إلى الشام في إحدى خرجاته فانفرد يوماً يسير على بعيره فاتبعته فقال: يا ابن عباس أشكو إليك ابن عمك، سألته أن يخرج معي فلم يقبل ولم أزل أراه واجداً فيم تظن موجدته؟ فقلت يا أمير المؤمنين إنك لتعلم. قال أظنه لا يزال كئيباً لفوت الخلافة. قلت هو ذلك. إنه يزعم أن رسول الله أراد الأمر له. فقال يا ابن عباس أراد رسول الله الأمر فكان ماذا إذا لم يرد الله تعالى. إن رسول الله أراد ذلك وأراد الله غيره فنفذ مراد الله ولم ينفذ مراد رسول الله...». الرواية، على فرض صحتها، تشير إلى أنّ ثمة رغبة من النبي في تولية علي تولية سياسية، لكنها رغبة لم يفهمها المسلمون على أنها وصية دينية إلزامية. بل نفهم من قول عمر أنها من قبيل الإرادة الشخصية التي يمارسها النبي كإنسان فرد يريد ويرغب وليس كرسول حاكم يكلف ويلزم. راجع: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج. ١، ص. ٧٨. وراجع أيضاً: السلطة في الإسلام، مصدر سابق، ص. ٢١٤.

التنازع حولها، فكنا نجد عقب وفاة كل «إمام» جدلاً حاداً بين أبنائه وأتباعه حول من يخلفه، ولم يمنع مبدأ الإمامة بالنص من انقسام الشيعة إلى أكثر من مئة فرقة بحسب الأشعري القمي وإلى بضع وسبعين فرقة من أهل القبلة بحسب إحصاء الشهرستاني.

زاوية بحثنا، لم تعد منشغلة في التحقق من صدور النص السياسي على علي، بل في التحقق من أصل صلاحية النص على علي، بعدما تبين لنا أن السياسة ليست من مختصات النبوة، بعد أن أخلت نفسها منها، وتركتها منطقة فراغ وجب على المسلمين ملؤها وفق ما تقتضيه الخبرات والتجارب والكفاءات المتوافرة، وضمن الحدود التي تسمح بها المعايير الثقافية والأطر الاجتماعية. والأهم من ذلك وفق ما تفرزه موازين القوى على مر التاريخ كله وحتى يومنا هذا[1]. وهي الزاوية التي تدفعنا وتسوغ لنا البحث عن مسار التشيع من خارج دائرة النبوة والوحي، حيث سيتبين لنا، أنها ظاهرة من ظواهر «دنياكم» نمت في التاريخ، وساهم الجميع في إنتاجها، بمن فيهم خصومها وألد أعدائها.

---

(١) هذا يؤكد أن ولاية الأمة على نفسها التي نادى بها الشيخ محمد مهدي شمس الدين لا تقتصر على فترة «الغيبة» فقط، بل تشمل كل لحظات تاريخ المسلمين حتى زمن أئمة الإمامية أنفسهم، الذين كما سيتبين معنا، مارسوا السلطة حين توافرت لهم، مثلما حصل مع علي والحسن، وفق مجريات المؤسسة السياسية القائمة على البيعة والشورى، وليس وفق منطق النص الديني على إمامتهم السياسية. إذ لا معنى لاعتماد قاعدة «ولاية الأمة على نفسها» قاعدة سياسية عامة في زمن ولا يمكن اعتمادها في زمن آخر، مع توفر شروطها ومقتضياتها في كلا الزمانين.

الفصل الثالث

علي والتشيع

٣. ١ السلطة تعود إلى قريش

طمح النبي إلى إحداث نقلة نوعية في أفق الفرد والجماعات، تتسع بها دائرة اهتماماتهم المأسورة دائماً بطلب الكلأ والمرعى، وتخلق في وعيهم ملكة التعالي (Transendence) التي تنقل الألوهة من دائرة الحس إلى ساحة الوجدان وميدان التأمل العقلي الذي ينزه الله عن كل محدودية. هذا الانتقال ما كان ليحصل بطبع قبلي منكمش على نفسه، ومتقوقع داخل دائرة النَّسب الطبيعية أو المصطنعة، وبطبع عربي يتسم برد الفعل الغريزي الخالي من التدبر أو التروي[1]. بل يحصل بوعي كلي للوجود، ورؤية أخلاقية عابرة لحيزه المكاني،

---

(١) يقول الجاحظ: «كل شيء للعرب فإنما هو عن بديهة وارتجال وكأنه إلهام وليست هناك معاندة ولا مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام فتأتيه المعاني أرسالاً وتنثال عليه ألفاظاً انثيالاً وكانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلفون. وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر وهم عليه أقدر وأقهر.. وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من كان قبله فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقلهم من غير تتكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب». راجع: الجاحظ، البيان والتبيين، دار إحياء التراث العربي، ج. ٣، ص. ٤٩-٥٠.

كفيلين بكسر عزلة العرب وتقوقعهم داخل محيطهم الصحراوي، وخلق اندفاع مقتحم وطاقة انتشار في كل اتجاهات الأرض.

بالمقابل، فإن هذا التحول ما كان ليصبح حقيقة فعلية قائمة، إلا بالاستناد إلى مرتكزات موضوعية وظرفية، عبر المرور بقنوات الثقافة وأطر الاجتماع والمخيلة الدينية الشائعة عند العرب وقواعد الإلزام المتجذرة في وعيهم. فكما أن النبي استعمل اللغة نفسها التي تكلمها العرب وفهموها، ليخلق نظاماً لغوياً آخر، واستعان بالخيال الديني السائد ليولد منه مستويات إدراك جديدة ويثير قضايا عقدية غير مسبوقة وصادمة للوعي السائد، فإن سبيل النبي الوحيد لترسيخ دعوته، وبناء لحمة اجتماعية حول دعوته، هو الاستعانة بمبادئ الولاء ومؤسسات التضامن السائدة، وتحويل العرب تدريجاً من مجموعة قبائل متفرقة إلى أمة موحدة يديرها مركز سياسي واحد. كان لا بد من تعامل النبي على أساس القواعد السياسية التي يفرضها منطق القبيلة في كل جزيرة العرب.

هذا يعني أن الأحداث السياسية التي تلت وفاة النبي تستند إلى ما كان مرتكزاً في أذهان المجتمع الإسلامي لمفهوم السلطة وطرق تداولها، وبادر الصحابة إلى ممارسته بعد النبي. فما حصل بعد النبي لا يمكن وصفه خروجاً عما أسسه أو نصَّ عليه، بل ترجمة عملية لعرف سياسي كان قائماً قبله وسكت عنه، وربما أحدث عليه تعديلات طفيفة. ما حدث بعد النبي، من نقاش وترتيبات سياسية، لا يمكن إدراجه واعتباره بحال من الأحوال انحرافاً شاملاً عن جادة الطريق أو ردة عامة كما يرى البعض[1]، بل هو كاشفٌ عن واقعٍ موضوعي،

---

(١) هو قول المفيد ومن بعده المرتضى بأن إزاحة الخلافة عن علي لم تكن مخالفة لحكم من أحكام الإسلام فحسب، بل خروج عن الإسلام نفسه، بحكم التلازم الضروري بين النبوة وإمامة علي وسلسلة الأئمة من بعده. يقول المفيد: في أوائل المقالات: «واتفقت الإمامية على أن من أنكر إمامة أحد من الأئمة وجحد بما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة فهو كافر ضال مستحق للخلود في النار» ويقول المرتضى: «إعلم أن جحد النص على أمير المؤمنين (ع) عندنا كفر.. ومن علمنا موته على كفره (بالنص على علي)، قطعنا على أنه لم يؤمن بالله طرفة عين (قبل كفره)، ولا أطاعه في شيء من الأفعال، ولم يعرف الله تعالى ولا عرف رسوله (ص). وأن الذي يظهره من المعارف أو الطاعات من علمنا موته على الكفر إنما هو نفاق وإظهار لما في الباطن بخلافه». راجع: الشيخ المفيد، أوائل =

ومنطقٍ راسخٍ وعُرفٍ معمولٍ به وغير منهيٍ عنه، ومُظهرٌ لمرجعيات وإجراءات وتداولات كانت موضع تسليم ضمني، ولها القول الفصل في كل لحظة فراغ سياسي أو أزمة اجتماعية.

وقد رسم حدث السقيفة، الذي أعقب وفاة النبي مباشرة، مسار الحياة السياسية الجديدة، وأطلق ممارسات تحولت إلى أصول تأسيسية وقواعد مرجعية في استلام السلطة المشروعة. وبقدر ما كان لهذا الحدث تداعيات مستقبلية في انتظام الحياة العامة بعد النبي، فإنه كشف أيضاً عن عمق اجتماعي، وعُرفٍ ثابتٍ معمول به، وموازين قوى وممثليات أخذت تطفو على السطح، بعدما حجب ظهورها ونفوذها كاريزما النبوة ووهجها زمن النبوة، ودفعت بها رهانات الوحي واستراتيجيات الدعوة إلى الواجهة الخلفية والمخفية، ووضعتها في صورة تريث وكمون وانتظار وإرجاء، سرعان ما استعادت نفوذها وفعاليتها في مجرى الأحداث في لحظة الفراغ والإرباك اللذين تسبب بهما موت النبي[1].

كانت السقيفة ترجمة مباشرة لذهنية سائدة ومعايير راسخة وإجراءات مألوفة لدى العرب، أو المحيط القرشي أقله، في ملء الفراغ السياسي الحاصل. كما أنها كشفت عن موازين قوى جديدة وتحالفات غير مسبوقة فرضها التكوين المجتمعي الجديد للمدينة. فحدث السقيفة لم تنتجه المساعي الإيمانية لتحصين الجماعة الدينية التي هزها موت نبيها، بل كان مرآة عاكسة لتكوين مجتمعي محمل بهواجس ومخاوف متبادلة بين مكوناته

= المقالات، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ٤٤. راجع أيضاً: رسائل المرتضى، مطبعة سيد الشهداء قم، ١٤٠٥، ص. ٣٣٦.

(١) جاء في تاريخ الطبري: «لما توفي رسول الله (ص) قام عمر بن الخطاب فقال إن رجالًا يزعمون أن رسول الله (ص) توفي وأن رسول الله والله ما مات ولكنه ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران فغلب على قومه أربعين ليلة ثم رجع بعد أن قيل قد مات والله ليرجعن رسول الله فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم يزعمون أن رسول الله مات.. ثم أقبل أبو بكر، حتى نزل على باب المسجد حين بلغه الخبر، وعمر يكلم الناس.. ثم خرج، وعمر يكلم الناس، فقال: على رسلك يا عمر، أنصت، فأبي إلا أن يتكلم، فلما رآه أبو بكر لا ينصت أقبل على الناس، فلما سمع الناس كلامه أقبلوا عليه، وتركوا عمر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس، إنه من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت». راجع السيرة النبوية لابن هشام، دار الجيل بيروت، ج. ٤، ص. ٤٤٦. وراجع ايضاً: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج.٢، ص. ٤٤٢.

الجديدة والمتنافرة وحسابات سياسية لدى كل مكون، وردٌّ فعل طبيعي ومتوقع من أهل المدينة الأصليين، الذين أقلقتهم التغيرات الديمغرافية في مدينتهم، وأرعبهم حضور قريش الطاغي فيها، الذي أشعرهم بأن بلدهم لم يعد لهم، فسارعوا في محاولة يائسة، إلى أخذ المبادرة بانتزاع الأمر من قريش، متناسين أن هذا كسر لعرف قبلي-سياسي يحصر مُلك النبي بقريش.

شكل غياب النبي عودة وظهوراً لعرف وسلوك سياسيين راسخين في أذهان الناس، سرعان ما استعادا فعاليتهما وحيويتهما بعد أن أشعر موت النبي الناسَ بأنهم أصبحوا متروكين لمصيرهم، بخاصة مع غياب الأطر الناظمة والتشريعات المقننة لعملية انتقال السلطة وتحديدها، وامتناع مقصود ومتعمد من النبي عن تشخيصها لجهة معينة. فبدت السلطة الجديدة بمثابة منطقة فراغ لم تتحدد إجراءاتها وآلياتها وقواعدها بشكل كاف من النبي، أي لم يحصل مأسسة للسلطة السياسية من النبي تجعل نقل السلطات سلساً وتداولها منضبطاً وآلياتها واضحة في وعي الناس. لا لشيء إلا لأن السلطة السياسية لم تكن مندرجة في صلب الدعوة النبوية، بقدر ما كانت شأناً دنيوياً متحركاً ومتحولاً، ترك تدبيرها للمسلمين وفق ما تمليه خبراتهم ومعارفهم الراهنة والمستقبلية.

هذا يفسر عدم استعانة المتحاورين في جدالاتهم السياسية بعد النبي بأي مستند ديني قاله القرآن أو النبي لحسم خلافاتهم، بل لجأوا إلى مستقرات عرفية متوارثة في أمور السلطة والحكم، أخذت معها خارطة موازين القوى والتحالفات الأولى والتضامنات الأصلية تعوم على السطح من جديد، رغم أن الجميع بات تحت معتقد ديني واحد استطاع تغيير وجه الجزيرة العربية من دون أن يعدل نظامها الداخلي[1].

ويمكن القول إن وفاة النبي لم تكن مفاجئة للصحابة. فمرضه الذي دام عدة أيام ومنعه

---

(١) كانت حجة أبي بكر الأساسية التي حسمت الجدل في السقيفة هي أن ملك محمد يبقى في عشيرته وأهله. وهي حجة ليست من الدين في شيء بل مستندة إلى عرف العرب وتسالمهم في طريقة تداول الملك وممارسته. أي هي قراءة سياسية لواقع فعلي تقوم على أساسه لعبة التنافس على السلطة، وليس موقفاً أو نقلاً لموقف أو معتقد ديني.

من تأدية مهامه اليومية مثل إمامة الصلاة اليومية، وكلماته الأخيرة التي توحي بقرب الأجل، جعل موت النبي متوقعاً ومنتظراً عند الصحابة، وحرك الحديث والتفكير الجديين حول ترتيبات ما بعد النبي في المجالس الخاصة والعامة[1]. لذلك، لم تكن حادثة السقيفة، التي تداعى إليها عدد من الصحابة لتقرير من يخلف النبي، مجرد مبادرة عفوية أملاها الوجدان الديني، ولم تكن الخطب والكلمات التي توالت وتعاقبت في تلك الحادثة مرتجلة أو نتاج خطاب جديد فرضه موت النبي. فكل ما قيل في السقيفة يستمد حجته من تكوين المدينة الاجتماعي الذي أصبحت قريش مكوناً أساسياً فيه، ويعبر عن الذهنية أو نمط الوعي الراسخ والمعمم عند العرب حول طرق إدارة الأمر السياسي وممارسته.

بل يمكن القول، إن المسارعة إلى البيعة السياسية، لم تكن عملاً انفعالياً أو عفوياً، بل كان أمراً مدبراً ومخططاً له، ويرجح حصول اتصالات ومشاورات في السر قبل السقيفة وقبيل وفاة النبي. تجلى ذلك في مسارعة الأنصار إلى أخذ المبادرة وتحويل البيعة لزعيمهم إلى أمر واقع لمصلحتهم، وتجلى أيضاً في الإيقاع المنسق بين أبي بكر وعمر في السقيفة، الذي يرجح بقوة أنه كان مسبوقاً بتداولات واتصالات سرية مع العائلات القرشية، التي رغبت في إزاحة الأمر عن عائلة النبي وعن علي بالتحديد[2]. صحيح أن الإسلام أزال الآثار القانونية لما قبله وفق مبدأ «الإسلام يجب ما قبله»، إلا أنه لم يلغ الأرضية الاجتماعية التي تقوم عليها التفاعلات السياسية وتمليها خارطة التنافس القبلي المعمول بها بين عشائر قريش.

فتحت وفاة النبي الاحتمالات على مصراعيها، وجاءت السقيفة لتحسم في نتائجها جملة أمور ونتائج وتخط مساراً وتضع أصولاً جديدة لتداول السلطة. الأمر الذي أثار حفيظة الأنصار الذين ظلوا بطريقة أو بأخرى في موضع المتحفظ ضد كل ما جرى ويجري. إلا أن

---

(١) ظهر ذلك في مداولات المسلمين بينهم حول من يخلف النبي. والتي منها طلب العباس لعلي بأن يسأل النبي لمن سيكون الأمر من بعده.

(٢) وهو ما يوحي به سياق الأحداث من وجود تنسيق كامل بين أبي بكر وعمر وغيرهم وتغييب مقصود لعلي من أي تداول ونقاش فيمن يخلف النبي. ولهذا قال علي: «إذا كنت بالشورى حكمت أمرهم فكيف بهذا والمشيرون غُيَّبُ». راجع: نهج البلاغة، ج. ٤، ص. ٤٤.

المبادرة التي يبدو أن إعدادهم لها كان ضعيفاً وركيكاً لم تعد بأيديهم، فقد أقصت السقيفةُ الأنصارَ من مجال تداول السلطة إلى الأبد، وأصبحت قريش هي معقل القرار السياسي والمرجع الحصري في تعيين رأس السلطة.

استعادت قريش التي حاربت النبي طوال فترة دعوته موقعها السياسي، وعودتها تلك، تعني عودة كل إرثها السياسي، ويقظة الحساسيات والصراعات الداخلية فيها، وعودة الاصطفافات القديمة حول القضايا المصيرية والحساسة. أصبحت قريش في رأس الهرم القبلي والجهة الوحيدة التي تحدد الخليفة والحاكم السياسي، ما أخضع هذه العملية لتجاذبات ونزاعات كانت قائمة قبل الإسلام، ولم تتدخل الدعوة الجديدة لحلها أو تعطيلها. وتسبب أيضاً بعودة التحالفات القديمة التي ظلت مستقرة في صلب العلاقات الاجتماعية، وتتحكم بردات الفعل الفردية والجماعية، وتوجه الخطاب ومنطقه مع كل سجال ونزاع سياسيين.

بات واضحاً حينذاك أن السلطة السياسية تتحدد وفق موازين القوى القائمة داخل قريش، التي يمليها منطق القبيلة والعشيرة. ويذكر التاريخ أن الناس اجتمعوا بعد بيعة أبي بكر في المسجد جماعات جماعات حسب انتمائهم القبلي[1]، ما يعني أن التداول السياسي لم يكن بين مسلمين ذوي انتماءات قبلية، بل بين قبائل تضم في داخلها مسلمين. فالقبيلة أو العشيرة هي الوحدة السياسية الوحيدة صعوداً أو هبوطاً. إذ عندما تنحل العشيرة فإنها تنحل إلى عشائر جديدة لا إلى أفراد متفرقين، وعندما تتآرز عشائر فإنها تنشيء قبيلة جديدة

---

(١) جاء في الإمامة والسياسة: «اجتمعت بنو هاشم عند بيعة الأنصار إلى علي بن أبي طالب ومعهم الزبير، وكانت أمه صفية بنت المطلب... واجتمعت بنو أمية إلى عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف، فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين، فلما أقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة وقد بايع الناس أبا بكر قال لهم عمر مالي أراكم مجتمعين حلقاً شتى فقوموا فبايعوا أبا بكر فقد بايعته وبايعته الأنصار، فبايع عثمان ومعه بنو أمية، وبايع عبد الرحمن ومعه بنو زهرة وأما علي والعباس ومن معهما من بني هاشم فانصرفوا إلى رحالهم ومعهم الزبير». ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، مؤسسة الحلبي، ج. ١، ص. ١٨.

لا دولة[1]. غياب الدولة يعني غياب مؤسسة سياسية ذات إجراءات وقواعد أو قرارات ملزمة في تسيير المجال العام، أما الفرد داخل القبيلة فلا شعور لديه بفرديته أو خصوصيته وليس لديه ميلٌ سياسيٌ يحتفظ لنفسه به خارج عصبيته القبلية. فالفرد لا يتكلم إلا من موقع عشيرته، ولا يمكنه القيام بأية مبادرة إلا بعد التأييد والدعم الكاملين منها. كل ذلك جعل القبيلة «المرجعية التي حكمت مسار الأمور عند بيعة أبي بكر خليفة للنبي، والكيفية التي قرئت فيها مجريات ذلك التعيين. لذلك لم تحصل سجالات السلطة حينذاك بين أفراد مستقلين أو أحزاب سياسية أو متشيعين لأشخاص مخصوصين، فكل تلك التكوينات لم تظهر إلا بعد مقتل عثمان وتَطوَّرَت زمن علي. بل كان السجال بين القبائل، كما أن التكتلات كانت تكتلات قبلية خالصة لا تكتلات أفراد وأحزاب سياسية. كانت الكلمة الأولى والأخيرة حينذاك للقبيلة[2].

***

٣. ٢ منطق السقيفة

لم ينقل لنا التاريخ من حدث السقيفة سوى لحظة دخول أبي بكر وعمر بن الخطاب وعبد الرحمن بن عوف على خط النقاش والتداول داخل السقيفة، ولم ينقل لنا أي نقاش وتداول جرى قبله، ما يعني ان صلب اهتمام رواة السقيفة وغايتهم، هو توثيق تأسيسات أبي بكر السياسية، التي حصلت بموجبها البيعة له، وتحويلها إلى واقعة متعالية على خلفياتها الاجتماعية واصطفافاتها السياسية. فمهمة الرواية تنزيل هذا الحدث مرتبة المرجع الذي

---

(١) يقول تالكوت بارسونز في نظريته الوظيفية البنائية، إن التكوينات الأولى ذات نسق معين تنقسم مثل الخلايا الحية إلى خلايا جديدة تحمل خصائص التكوينات الأولى نفسها، ثم تاخذ الخلايا ببناء نسق أصلي بها يتميز عن النسق الأصلي بوضع ترتيب جديد له وإذا لم يفعل ذلك يبقى استنساخاً للنسق الأصلي. راجع: Talcott Parsons, *Social Struture and Personality*, The free Press, London, 1970, pp. 78. راجع أيضاً: إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد غلوم، عالم المعرفة، ٢٤٤ــ، الكويت ١٩٩٩، ص. ٦٥.

(٢) راجع: محمد عابد الجابري، الجابري العقل السياسي العربي، ص. ٧٩-٩٨.

تقاس عليه مشروعية السلطات القادمة، ولكي يبدو في غاية المثالية، كان لا بد من حذف تناقضاته وَلَيِّ دلالة تفاصيله، أي إعادة إنتاج الحدث ليطابق عقيدة ثابتة، بإظهار جزء والتعتيم على الأجزاء الأخرى. ما جعل مهمة الرواية التي يغلب عليها الانحياز المذهبي، هي اقتطاع التاريخ وتجزئته والتلاعب به بأن تحذف منه ما تريد، وتضيف إليه ما تريد.

كان لدى الانصار اقتناع راسخ أن السلطة لن تكون لهم، إلا أن اتخاذهم المبادرة السياسية في السقيفة بالبيعة لسعد بن عبادة، كان محاولة يائسة منهم لمشاركة القرشيين في السلطة، لكي لا تذهب الأمور من أيديهم ويصبحوا مجرد رعايا تابعين وفاقدي خصوصيتهم التي أولاهم إياها النبي. بدا هذا واضحاً في التسوية التي أرادوا عقدها بقول أحدهم: «منا أمير ومنكم أمير»، وهي تسوية يائسة، أعقبها انفراط عقد الأنصار في جلسة السقيفة، ومسارعة أحدهم إلى مبايعة أبي بكر، ما يعني أن جبهة الأنصار السياسية لم تكن بالتماسك المطلوب لمواجهة الزخم القرشي، ولم تحمل قوة التعبئة اللازمة للحؤول دون تسلم قريش زمام الأمور، وانتقال الأنصار من حالة الند للمهاجرين زمن النبي، إلى حالة التابع والخاضع لقريش بعد النبي[1].

كذلك فقد كانت ردود أبي بكر وعمر في السقيفة، منطلقة من الراسخ في أذهان العرب قبل فتح مكة وبعدها، من أن قريش قبيلة النبي هي صاحبة الشأن السياسي ويعود إليها تقرير مصير السلطة. فالنبوة من قريش، والعرب دانوا لهذا الدين ليس بصفته ديناً فحسب بل بصفته ملكاً لقريش. فالذي انتصر وساد هو دين قريش، ونبي قريش، واستجابة القبائل الباقية، كانت في أكثرها استجابة خضوع وإقرار لا استجابة اعتقاد وتحول داخلي فيها، ما

---

(١) ورد في الخبر: «ثم تكلم الأنصار: ولكننا نشفق مما بعد اليوم ونحذر أن نغلب على هذا الأمر من ليس منا ولا منكم، فلو جعلتم اليوم رجلا منا ورجلا منكم بايعنا ورضينا على أنه إذا هلك الذي من الأنصار اخترنا آخر من الأنصار، وإذا هلك الذي من المهاجرين، اخترنا آخر من المهاجرين، أبدا ما بقيت هذه الأمة، وكان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد وأن يكون بعضنا يتبع بعضاً فيشفق القرشي أن يزيغ فيقبض عليه الأنصاري ويشفق الأنصاري أن يزيغ فيقبض عليه القرشي». راجع: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، أمير، قم ١٩٩٢، ج. ١، ص. ٢٤.

يستلزم وفق أعراف القبائل خضوعاً طبيعياً ومنطقياً لقريش نفسها[1]. هذا جعل المهاجرين يعتبرون سعي الأنصار إلى تسلم السلطة بمثابة نكوص وردة بقول عمر: «أقتلوا سعداً قتل الله سعداً»[2]، بحكم الملازمة القوية بين سلطة قريش وسلطة الدعوة الجديدة، وهي ملازمة ظلت مستمرة في الوعي الديني، لتتخذ في مرحلة لاحقة ملازمة ذهنية بين العصبية والدعوة الدينية.

لم تكن حجج أبي بكر وعمر مبنية على وصايا وتعليمات وإرشادات دينية تركها النبي في آليات ومعايير استلام السلطة، بل بمثابة استثمار سياسي فعلي لما رسخ في أذهان العرب بعد فتح مكة وخضوع القبائل للنبي، بأن الملك بات ملكاً لقريش وحدها، ما جعل السلطة شأناً قرشياً صرفاً لا دور للآخرين فيها.

إلا أن معركة أبي بكر وعمر السياسية لم تكن منذ البداية مع الأنصار لإثبات أولوية قريش في السلطة، بل كانت معركة داخل قريش، بين رموز المهاجرين والتكوين الاجتماعي لقريش، التي يبدو أنها خاضت معركة سياسية مع بني هاشم لانتزاع المبادرة منهم، وترسيخ سلطة أمر واقع لم يكن لبني هاشم قدرة على التصدي لها أو مواجهتها.

***

---

(١) كان هذا واضحاً في كلام أبي بكر الذي انطلق من مبدأ سياسي كان معترفاً به، ولم يلق اعتراضاً من أحد، بمن فيهم علي ابن أبي طالب، وهو قوله: «المهاجرون هم أول من آمن بالله ورسوله وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بالأمر بعده لا ينازعهم فيه إلا ظالم.. فليس بعد المهاجرين أحد عندنا بمنزلتكم فنحن الأمراء وأنتم الوزراء لا نفتات دونكم بمشورة (لا نستبد) ولا تنقضي دونكم الأمور». كذلك كان رد عمر ابن الخطاب على عرض الحباب بن المنذر: «فإن أبى القوم فمنا أمير ومنكم أمير»، قوله: «هيهات لا يجتمع سيفان في غمد واحد، وإنه والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم، لكن العرب لا ينبغي تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم... من ينازعنا محمد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدل بباطل أو متجانف لإثم أو متورط في هلكة». ومع احتدام النقاش، قام بشير بن سعد من الخزرج، وقال: «ثم إن محمداً رسول الله رجل من قريش وقومه أحق بميراثه وتولي سلطانه، وأيم والله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدا فاتقوا الله ولا تنازعوهم ولا تخالفوهم». راجع: الإمامة والسياسية، مصدر سابق، ج.١، ص. ١٥.

(٢) السيرة الحلبية، دار المعرفة بيروت ١٩٧٩، ج.٣، ص. ٤٨٣.

٣.٣ سلطة الأمر الواقع وموازين القوى

سلَّم الأنصار بحجة أبي بكر، وحصلت البيعة له، بيد أن البيعة لم تكن حصيلة مشاورات وإجماع داخل قريش، مثلما كان يجري في دار الندوة الذي كانت قريش تقرر فيه أمورها بإجماع جميع مكوناتها القبلية، بل لم يكن منسجماً مع سلوك النبي باستشارته الدائمة لأصحابه قبل اتخاذ قرار سياسي. فالتداول انحصر بين ثلاثة قرشيين داخل السقيفة: أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف، ولم يحصل بفعل تشاور قرشي عام، بل حصل في سقيفة بني ساعدة، التي غاب فيها أكثر وجوه قريش والأكثر أهلية لاستلام السلطة، وفي مقدمهم بنو هاشم عائلة النبي.

كان واضحاً أن بيعة أبي بكر حصلت في ظروف غير طبيعية، لكنها جات مبتورة لجهة خروجها عن العرف القرشي في ضرورة إشراك جميع العائلات القرشية في تقرير الأمور الخطيرة، مثلما كان يحصل في دار الندوة، حيث ما كان أحدهم ليقرر أمراً إلا بعد التشاور بين جميع القبائل وحصول إجماع وتوافق عام حوله. ما يجعل بيعة أبي بكر، إجراء سريعاً وعاجلاً، ومبادرة مدبرة ومنسقة مسبقاً مع أكثر من طرف قرشي لمنع انتقال السلطة إلى بني هاشم، لتكون آخر الأمر سلطة الأمر الواقع.

بالمقابل فقد كان واضحاً أن بيعة أبي بكر، لم تكن لتحصل لو لم تحظَ بتأييد ودعم من تركيبة قريش الاجتماعية نفسها. فأبو بكر، الذي ينتمي إلى قبيلة من الدرجة الثانية في الأهمية بالقياس إلى القبائل الأخرى داخل قريش[1]، ما كانت سلطته لتكتسب زخماً وقوة من مجرد بيعة الأنصار له التي كانت بالأساس مترددة ومتأرجحة، بل تعرضت لنكوص بعد رفض الكثير من الأنصار هذه البيعة ومطالبتهم بالبيعة لعلي. كما أن سلطة الأمر الواقع لا يمكن أن تتقوم بثلاثة أشخاص، أبي بكر وعمر وعبد الرحمن، ولا يمكن أن يستجيب الناس بطريقة عفوية لمجرد أن ينادى بالبيعة لشخص واحد معين، إذا لم يكن لهذه البيعة قاعدة

---

(١) وفي الرواية: أن أبا سفيان قال لعلي: «ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش (أبو بكر من قبيلة تيم القرشية الضعيفة) والله لئن شيءت لأملأنها عليه خيلا ورجالاً». راجع: تاريخ الطبري، ج. ٢، ص. ٣٢٦، مصدر سابق. راجع أيضاً: هشام جعيط، الفتنة، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٥، ص. ٣٢-٤٠.

اجتماعية وقبول أكثر عائلات قريش بها. ما يدل على وجود مزاج وميل عامين من العائلات القرشية بتحييد علي عن السلطة. فمجرد مبايعة عمر لأبي بكر في السقيفة لا يجعل أبا بكر وفق العرف القبلي والعربي حينذاك، صاحب سلطة، ما لم يكن هنالك ميلٌ قرشيٌ بتحييد بني هاشم وقبول أبي بكر خليفة، وهو ميل ترجم ببيعة سريعة وعاجلة لأبي بكر، جعل منها سلطة أمر واقع لا يملك علي الاعتراض عليها أو رفضها إلا باللجوء إلى المواجهة المسلحة التي بدت رهاناتها وفق تقديرات علي خاسرة[1].

وجود رغبة قرشية مدبرة وكامنة في إقصاء علي عن الخلافة، تعكس الذهنية القرشية في إبقاء التوازن بين القبائل والعشائر. فدار الندوة، كانت أشبه بمجلس قبلي عام لا تسود فيه قبيلة أو عشيرة على أخرى، وكان هنالك خوف من تولي علي السلطة، وهو خوف أسرَّ به عمر في أثناء خلافته لابن عباس بالقول: «كي لا يتحول الأمر إلى ملك»، فالوراثة السياسية ملك، وتضييق لدائرة الأكفاء والمؤهلين للسلطة، ووجود نسب وعلاقة دم مع النبي أو الحاكم لم يكن سائدا ولا مألوفاً في عرف قريش. بذلك لم تكن حجة القرابة من الرسول، وفق موازين القوى داخل قريش، ذات وزن كبير في مناسبة اختيار خليفة للنبي، بل محل حذر.

مع السقيفة بدأ التمايز بين المجال الديني والمجال السياسي يتضح أكثر فأكثر، بعد صعوبة تلمسه زمن النبي الذي كان يجمع الأمرين في شخصه. فلم تعد السياسة بعد النبي تحتاج إلى النظر في ما فعله النبي في أمر من الأمور[2]، بل كان أساسها موازين القوى

---

(١) ولهذا السبب كان علي مقتنعاً بأن مؤامرة دبرت ضده ليس من أبي بكر وعمر فحسب بل من قريش بأسرها، وهي قناعة ظلت راسخة في الأجيال اللاحقة من سلالته. ففي الرواية عن محد الباقر: يا فلان ما لقينا من ظلم قريش إيانا وتظاهرهم علينا وما لقي شيعتنا ومحبونا من الناس أن رسول الله (ص) قبض وقد أخبر أنا أولى الناس فمالأت علينا قريش حتى أخرجت الأمر عن معدنه واحتجت على الأنصار بحقنا وحجتنا ثم تداولتها قريش واحداً بعد واحد حتى رجعت إلينا فنكثت بيعتنا ونصبت الحرب لنا ولم يزل صاحب الأمر في صعود كئود». راجع: ابن بي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، بيروت ١٩٦١، ج. ١١، ص. ٤٣.

(٢) كان واضحاً في فترة الخلفاء الراشدين عدم اللجوء إلى الإرث النبوي لتقدير موقف سياسي، بحكم الاستقرار الذهني بأن التدبير السياسي شأن دنيوي تقرره الخبرة والتجربة الإنسانية، وهذا بخلاف الأمور التي تتعلق بالدين، مثل جمع القرآن، حيث تحرج أبي بكر في أن يجمع القرآن لخوفه أن يكون ذلك ابتداعاً في الدين.

والتحالفات الجديدة وشبكة المصالح الآخذة بالنمو في ترسيخ عرف غير مدون لطرق وآليات تداول السلطة وممارستها. أخذت السلطة الجديدة تسلك لنفسها مساراً خاصاً بها، وتخلق منطقاً خاصاً لها، حوَّل النص الديني نفسه من مرجعية حاكمة، إلى مجال توظيف سياسي وحقل تأويل دائم ليلبي الوقائع المستجدة وغير المسبوقة في الحياة العامة بعد النبي.

***

٤.٣ علي والسقيفة

أصر أبو بكر بعد البيعة له على ضمان بيعة بني هاشم له، لخوفه العميق من خطورة اعتراض عائلة النبي لسلطته. فرمزية القرابة المباشرة من النبي داخل المجتمع المسلم، مع تشديد قرآني صريح بتخصيص ذوى القربى من النبي بمنزلة وتكريم خاصين: «قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى»، يجعل عائلة النبي الخاصرة الموجعة التي يمكن أن تقوض كل ما حصل وأن تنهيه. فكان حرص أبي بكر على كسب بيعة علي، بحسب المصادر التاريخية، يتراوح بين الحوار والضغط المعنوي على علي من جهة، وبين استعمال القوة ومحاولة حرق بيت فاطمة لإرغام علي والممتنعين عن البيعة أن يبادروا إلى البيعة من جهة أخرى.

استعمال أبي بكر سلطة الإكراه بحق بني هاشم عموماً لاستكمال البيعة، يؤيد استنتاجنا بأن السلطة كانت سلطة الأمر الواقع، سلطة موازين القوى الغالبة والراجحة والقادرة على فرض واقع سياسي جديد. لم تكن الشورى معياراً حاسماً لمشروعية السلطة، بقدر ما كانت ذريعة لمنح الترتيب السياسي الجديد مشروعية اجتماعية ودينية. فالبيعة تكون عادة سبباً لانعقاد السلطة لا نتيجة متأخرة عنها. أما سلطة الأمر الواقع فتعمد إلى انتزاع الاعتراف القهري بالسلطة من الناس، عن طريق البيعة طوعاً أو كرهاً. وهذا ما حصل فعلاً بعد بيعة أبي بكر بحق العديد من عائلات قريش وفي مقدمهم بنو هاشم.[١]

---

(١) في الرواية: أن عمر جاء إلى بني هاشم إليهم وهم في دار فناداهم، فأبوا أن يخرجوا فدعا بحطب وقال والذي نفس عمر بيده لتخرجن أو لأحرقنها على من فيها، قيل له إن فيها فاطمة فقال وإن. قال =

أثارت بيعة أبي بكر حفيظة بني عبد مناف، فكان من المعترضين أبو سفيان وخالد بن سعيد بن العاص[1]. كذلك امتنع عن مبايعة أبي بكر المستضعفون من الصحابة، أمثال المقداد بن عمر وسلمان الفارسي وأبو ذر وعمار، ثم بايعوا بعد تهديد عمر لهم. أما بنو هاشم فعمدوا إلى خوض معركتهم السياسية ضد أبي بكر، إلا أنها محاولة لم تنجح لاعتبارات اجتماعية وقبلية كان لها كلمة الفصل في مسألة السلطة.

أدرك علي أن ما دبر ليس مبادرة فردية، بل مبادرة من قريش كلها، التي عملت على إقصائه وتحييده من مجال السلطة[2]. علي الذي كان يرى، إما بإيحاءات فهمها من النبي، وإما بتقدير شخصي منه، أنه الأجدر بالسلطة، وهي قناعة قائمة على عناصر ثلاثة: عنصر الفضيلة أو المكانة العالية التي منحه إياها النبي التي يندرج تحتها قول النبي «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، وعنصر القرابة المباشرة بالنبي التي تجعله لجهة النسب والمصاهرة وكونه أبا أحفاده أقرب الأشخاص إلى النبي على الإطلاق، وعنصر السابقة في الإسلام بحكم كونه أول من آمن بالنبي بعد خديجة وبحكم مساهماته الفائضة في تاريخ الدعوة الدينية تجعله أيضاً الرجل المسلم الأول بلا منازع.

اللافت في محاجّات علي أنه كان يتصرف بصفته المرشح الأكفأ للسلطة، ويستعرض

= أبو بكر وهو على فراش الموت: فليتني تركت بيت علي وإن كان أعلن علي الحرب، راجع: الإمامة والسياسة، مصدر سابق، ج. ١، ص. ٢٤ـ ٣٤.

(١) امتنع علي عن مبايعة أبي بكر ومن كان معه من الهاشميين، والمستضعفين من الصحابة، وتذكر المصادر أسماء العباس بن عبد المطلب، والزبير بن العوام، والمقداد بن عمر وسلمان القارسي، وعمار بن ياسر. وقد قال خالد بن سعيد بن العاص حينذاك، وهو من بني عبد مناف: «يا بني عبد مناف لقد طبتم نفسا عن أمركم يليه غيركم». ويروى أن عتبة بن أبي لهب كان له موقف مماثل بأن قال: «ما كنت أحسب أن الأمر منصرف عن هاشم ثم منها عن أبي الحسن عن أول الناس إيماناً وسابقة». راجع: تاريخ اليعقوبي، مصدر سابق، ج. ٢، ص. ١٢٤.

(٢) من كلام لعلي حينذاك: «اللهم إني أستعديك على قريش فإنهم قد قطعوا رحمي، وأكفأوا إنائي، وأجمعوا على منازعتي حقا كنت أولى به من غيري، وقالوا: ألا إن في الحق أن تأخذه وفي الحق أن تمنعه، فاصبر مغموماً أو مت متأسفاً، فنظرت فإذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد إلا أهل بيتي.. وصبرت من كظم الغيظ». نهج البلاغة، دار الذخائر، قم ١٩٩٠، ج. ٢، ص. ٢٠٢.

مؤهلاته التي يتفوق بها على الآخرين لاستلام السلطة، ولم يتصرف على أساس أنه مُنصَّبٌ من النبي بالإمامة السياسية، التي تقتضي أن يتصرف علي بموجبها حاكماً فعلياً انتقلت إليه الصلاحيات مباشرة بعد وفاة النبي، والتي لا تحتاج بذاتها وطبيعتها إلى بيعة، لأنها تنصيب من الله. بل كان على علي أن يتصرف وفق التنصيب السياسي كحاكم فعلي، ويتعامل مع كل مسعى من غيره لاستلام السلطة، بأنه فعل تمرد وعمل انقلابي. وهذا يؤكد ما ذكرناه سابقاً من أن النبوة أخرجت نفسها من الشأن السياسي، وتركته شأناً اجتماعياً يديره المجتمع وفق أعرافه ومستقرات وعيه وموازين القوى فيه. فلا النبي نصَّب أحداً من بعده، ولم يضع الشورى مبدأ حكم وطريقة لتداول السلطة وممارستها مثلما يدعي البعض، لأن حادثة السقيفة وما بعدها تدل على الرجوع إلى المستقر القبلي وما أملته شبكة المصالح الجديدة التي بدأت بالتشكل بعد وفاة النبي [1].

كان واضحاً أن جولة السلطة الأولى كانت بين بني هاشم وجميع مكونات قريش الأخرى، حيث نجحت قريش إلى حد بعيد في ترسيخ سلطة الأمر الواقع التي وضعت آل هاشم بين خيارين: إما القبول والبيعة وإما الصدام والمواجهة المباشرة التي لن تكون لمصلحتهم بحكم العدد والعتاد. ولم يبق إلا المبايعة على مضض أو الانكفاء بعدم المبايعة لكن من دون الدخول في مواجهة عسكرية[2].

---

(١) هذا يؤكد ما قلناه سابقاً من أن الشورى كانت عبارة عن طريقة عقلانية في اتخاذ القرارات، التي تتضمن توسيط المعارف والخبرات المتوافرة والاستعانة بالقرائح الجيدة لاعتماد القرار الأنسب. وهذا عبارة عن طريقة في التفكير والسلوك، وليس مقترحاً لنظام حكم أو ممارسة سلطة، ولا تكون فاعلة إلا إذا اتخذت وضعية مؤسساتية أي ترجمت إلى قواعد وآليات وإجراءات محددة تضبطها وترسي دعائمها في المجتمع. بيد أن هذا ما كان ليحصل في فترة العرف القبلي الحاكم الذي كان سائداً زمن النبي.

(٢) لا ننسى كيف استطاعت قريش زمن الدعوة النبوية محاصرة بني هاشم في الشعب ومقاطعتها لأكثر من ثلاث سنوات من دون أن تقدر عائلة بني هاشم مواجهة قريش أو رد الأذى عن نفسها. ولذلك قال علي في خطبة الشقشقية يوصف حاله بعد بيعة أبي بكر: «فطفقت ارتأي بين أن أصول بيد جذاء أو أبر على طخية عمياء.. فرأيت أن الصبر على هاتا أحجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شذى أرى تراثي نهباً». راجع نهج البلاغة، ص. ٣٠. وفي الرواية أنه اجتمع جماعة إلى علي بن أبي =

من المؤكد أن انشغال علي بتجهيز النبي ودفنه ليس سبباً كافياً لجعله ينشغل عن قضية بهذه الأهمية. بل يبدو أن علياً وبني هاشم معه كانوا مطمئنين إلى أن خلافة النبي ستؤول إليهم، ولن تعدو علياً مهما حصل. كانت السلطة بالنسبة إلى علي تحصيل حاصل، أمراً بديهياً ومتوقعاً: أن تصل إليه بحكم المعايير التي ذكرناها سابقاً. هذا الاطمئنان وهذه الثقة هما السبب الرئيسي الذي جعل علياً يتراخي ولا يسارع إلى التصدي للسلطة لحظة تجهيز النبي ودفنه. فالمؤشرات جميعها بنظر علي وعائلته الهاشمية تدل عليه أو تعطيه أرجحية لا يمكن لأحد أن ينافسه فيها. فإذا كانت المسألة مسألة النسب فعلي أقرب القرشيين إلى النبي، وأما السابقة في الإسلام فلا يمكن أن ينافسه في ذلك أحد، أو أقله لن يضاهيه أحد، وإذا كان في الفضل فلا يوجد صحابي أشير إلى فضله ومكانته مثلما أشير إلى علي، وإذا كان في دوره، فالمهام الخطيرة والحساسة كانت توكل إليه وحده، إلى درجة أن النبي أعلن أنه: «لا يؤدي عني إلا أحد من أهل بيتي».

بيد أن عنصر المفاجأة صدم علي وبني هاشم، أحسوا أن لعبة إقصاء حصلت بحقهم. فكانت ردة الفعل الأولى هي رفض البيعة، إلا أن حظوظ علي في معركته السياسية ضد أبي بكر كانت ضئيلة بعد استحكام الأمر لأبي بكر، الذي أصبحت بيعته أمراً واقعاً تقف كل قريش وراءه، وخروج الأنصار من مشهد المواجهة، بحيث لم يعد بالإمكان حلها أو التراجع عنها.

رفض علي البيعة أول الأمر، ودخل في نقاش محموم ليبين حقه ويطالب به، ويسعى إلى تعبئة المسلمين لمصلحته. فعمل على جبهتين:

= طالب يدعونه إلى البيعة له، فقال لهم: اغدوا على هذا محلقين الرؤوس. فلم يغدوا عليه إلا ثلاثة نفر. وهذا يفسر قوله في نهج البلاغة «أن أصول بيد جذاء» أي مقطوعة. وقد حاول بنو هاشم خلق مسار سياسي مواز ومنافس، حين قال العباس لعلي: أبسط يدك أبايعك، فيقال عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله ويبايعك الناس فإن مثل هذا الأمر لا يؤخر. فأجابه علي: «ومن يطلب هذا الأمر غيرنا». عبارة علي تدل بوضوح على إعراض قريش عن علي وأن البيعة لو حصلت من عمه العباس له فإنها ستنحصر في بني هاشم وحدهم. وفي ذلك إشارة إلى أن وضعه ووضع عائلة بني هاشم السياسي كان ضعيفاً أمام ميل قريش العام إلى تنصيب غيره، من دون أن يقدر علي فعل أو تغيير أي شيء. راجع: النزاع والتخاصم، ص. ٧٨.

أولاهما إظهار أولويته بالخلافة لجهة السابقة في الإسلام ولجهة القرابة من النبي. فإذا كان الأساس في أولوية قريش بالسلطة، فإن الأساس نفسه، يصلح لاعتبار أهل بيت النبي أولى بالسلطة. فالمنطق الذي اعتمده علي منطق عائلي وعشائري. تبدى ذلك في محاجّة علي لأبي بكر: «أنا احق بهذا الأمر منكم لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي وتأخذونه منا أهل البيت غصباً، ألستم زعمتم بمثلما احتججتم به على الأنصار: نحن أولى برسول الله حياً وميتاً فأنصفونا إن كنتم مؤمنين، وإلا فبوؤوا بالظلم وأنتم تعلمون.. الله الله يا معشر الأنصار لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأنا أهل البيت ونحن أحق بهذا الأمر منكم»[1].

اللافت في كلام علي أن مفهوم أهل البيت استعمل في سياق قبلي عائلي، وليس في إطار ديني. أي استعمل تعبير «أهل البيت» للدلالة على أولوية القرابة المباشرة للسلطة مقابل القول بأن قريش قبيلة النبي هي مرجع الأمر السياسي في تقرير الأمر بعد النبي. ما يعني وجود منطقين متزاحمين داخل قريش: منطق يريد لقريش أن تكون صاحبة الأمر، ومنطق يرى أن إرث النبي السياسي وغيره، إرثٌ عائلي، يرثه فيه أهله وأبناؤه. وهو منطق ساعد عليه القرآن لجهة توريث النبوة للأبناء في بني إسرائيل، كما في الآية: ﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ﴾ (مريم، ١٥). بيد أن هذا لا يجعل مفهوم «أهل البيت» مفهوماً دينياً، بل هو مفهوم أنتربولوجي، يكتسب قوته وصداه داخل المجتمعات ذات التقليد القبلي الراسخ. وهو ما كان واضحاً في بني إسرائيل، وكان واضحاً في الجدال السياسي الذي دار بين مكونات المجتمع المسلم المتعددة بعد النبي. كان علي يحتج بما له من مكانة في عرف الناس ووعيهم، وهو انتقال إرث النبي إلى أهل بيته أي أهل قرابته، وهو سلوك كان معمولاً به عند بعض العرب، إلا أنه لم يرق ليصبح مبدأً عاماً عند الجميع، مع عدم ألفة هذا السلوك وعدم العمل به داخل قريش.

---

(١) الإمامة والسياسة، ج. ١، ص. ١٩. مصدر سابق.

الأمر الثاني هو استعمال رمزية النبي المتمثلة بفاطمة الزهراء بنت النبي. حيث تذكر المصادر أن علياً خرج يحمل فاطمة على دابة ليلاً في مجالس الأنصار تسألهم النصرة فكانوا يقولون: «يا بنت رسول الله قد مضت بيعتنا لهذا الرجل ولو أن زوجك وابن عمك سبق إلينا قبل أبي بكر ما عدلنا به». وقد وصلت المواجهة إلى ذروتها حين طالبت فاطمة بإرث أبيها في فدك. وهي مطالبة لا تخفى دلالتها السياسية، التي تعني فيما تعنيه استحضار القرابة المباشرة عاملاً حاسماً في تقرير الأمور، وهو إرث لن يقتصر على فدك بالطبع، بل يشمل توريث مناصب ومواقع النبي السياسية.

كان أبو بكر ملتفتاً إلى المغزى السياسي من المطالبة بفدك، وسارع لقطع الطريق على فاطمة بتأويل حديث أن النبي ما ترك درهما أو مالاً ليورث، فما تركه صدقة، أي هو ملك عام للمسلمين. وهي حجة تقطع الصلة بين إرث النبي من جميع جهاته، وبين أهل بيته، سواء أكانوا في بني هاشم، أم كانوا بيت فاطمة. وهو فصل وقطع، يفرغ مضمون أهل البيت من دلالته السياسية، وطاقته التعبوية التي عمل علي بالتعاون مع فاطمة على توظيفه في سياق جدل المعيار والأهلية لاستلام السلطة[1].

كان جدل الخلافة الأولى جدل المعيار الذي يجب اعتماده، في تحديد من يرث النبي، هل هي عائلته داخل قبيلته أم قبيلته مجتمعة. فكان أن انتصر الفهم الثاني، لا لجهة قوة منطقه، بل لأنه يعبر عن مزاج وميل عامين لدى قريش، أي وجد لنفسه قبولاً واستجابة اجتماعية، وتأجل الفهم الثاني، ليستعيد زخمه وعنفوانه في فترة لاحقة مع الثورة العباسية التي أعادت الاعتبار لمفهوم أهل البيت واعتبرته مسوغاً لها باستلام السلطة، مفجرة بذلك الجدل داخل البيت الهاشمي في تحديد مفهوم أهل البيت، وتعيين الأقرب إلى النبي: هل هم أبناء البنت من سلالة علي أم أبناء العم من سلالة العباس؟

---

(١) في الرواية عن عائشة أن فاطمة سألت أبا بكر بعد وفاة رسول الله ميراثها مما ترك مما أفاء الله عليه، فقال لها أبو بكر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: «لا نورث ما تركنا صدقة» فغضبت فاطمة وهجرت أبا بكر فلم تزل مهاجرته حتى توفيت. راجع: صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة، بيروت ١٩٨١، ج. ٤، ص. ٤٢.

كان واضحاً أن النقاش السياسي منذ بداياته الأولى بعد النبي كان نقاشاً سياسياً، يمليه العرف العربي وموازين القوى القائمة، ولم يستند إلى حجج دينية من أي وجه. فلا علي استند إلى الوصية السياسية فيه، ولم يستند إلى فكرة التنصيب السياسي، بل استعان بمبدأ القربى، ولا الآخرون استندوا إلى الشورى بصفته مبدأً ناظماً للنشاط السياسي، بل لجأوا إلى العرف القرشي وميلها العام للحؤول دون تسلم علي السلطة، عبر مبادرة سريعة وخاطفة، جعلت من بيعة أبي بكر سلطة الأمر الواقع.

***

٥.٣ السقيفة والوصية

كانت فكرة الوصية السياسية على علي، في أحداث السقيفة وما بعدها، غائبة عن التداول العام، أقله في نقاش الأهلية السياسية لاستلام الحكم، حيث احتكم موضوع السلطة بالكامل إلى العرف العربي المعمول به، والرجوع إلى المرجحات السياسية المعتمدة في عرف العرب وعادتهم. بل لم يكن لوصايا النبي أو تعاليمه أي حضور في كل الجدل السياسي الذي أعقب وفاة النبي، ما يدل على أن قضية الحكم والسلطة لم تكن يوماً قضية دينية، بقدر ما كانت محكومة للأعراف المستقرة وموازين القوى.

فتجد أن الأنصار سارعوا إلى بيعة سعد بن عبادة، ولم يكن في ذهنهم أن هنالك وصياً وولي عهد مُنَصَّباً من النبي، كما أن مبايعة الناس أبا بكر بهذه السرعة، تعني عدم وجود شيء يوحي في ذهنهم أن هنالك تنصيباً سياسياً من النبي وأن السلطة يجب أن تنتقل بموجب مرسوم ديني ملزم إلى علي. كذلك غابت فكرة التنصيب عن ردود الأنصار، الذي لجأوا إلى القول بأولوية علي في الخلافة ليس من باب التنصيب بل من باب قرابته من النبي في كونه أهل بيته. ولم يكونوا ليؤمنوا بتنصيب علي ويكونوا أول من يبادر إلى بيعة سعد بن عبادة.

الأمر نفسه كان واضحاً في محاجّات علي بعد بيعة أبي بكر، حيث اقتصر اعتراضه على تغييبه وعدم إشراكه في الشورى، وعلى منزلته الدينية التي لا يملك أحد من المسلمين أن ينافسه فيها، وعلى نسبه القريب جداً من النبي، الذي يحول الإرث النبوي ليس إرثاً قرشياً

بل إرثا هاشمياً، وهي قرابة لا تحمل بذاتها أية دلالة دينية بقدر ما تحدثه من وقع ورنين إيجابيين داخل البيئة القبلية.

هذا الأمر يؤكد عدم وجود وصية سياسية خاصة من النبي، سواء بتنصيب شخص معين أو التلميح إليه أو وضع إجراء وتعاليم ذات طابع دستوري وقانوني لتنظيم شؤون السلطة ومجرياتها وتداولاتها من بعده. ما دفع الناس بعده إلى استحضار معايير وإجراءات كان معمولاً بها ومألوفة في العرف العربي العام. والأرجح أن النبي فعل ذلك عن قصد واختيار لأنه كان يضع نفسه فوق الجميع بوصفه نبياً ورسولاً، ويريد لرسالته أن تحفظ كونيتها وقدرتها الكلية في التمدد داخل أي مجتمع أو ثقافة، بجعلها متحررة من أية خصوصية، وفوق أي اصطفاف ونزاع آني أو مرحلي. فلم يكن يتصرف بصفته شيخ قبيلة أو ملك، ولم يعتبر نفسه أباً يورِّث نبوته أو ملكه، بل بلَّغ ديناً «مكتملاً»، وترك التدبير بكل تفاصيله للمسلمين.

هذا يعني أن منطق الأحداث التاريخية اللاحقة بعد النبي أكدت أن حديث غدير خم، الحدث التاريخي المعروف، والذي اختلف الشيعة والسنة حول أمري ثبوته ودلالته، لا يتعدى اعتباره رصيداً معنوياً يضاف إلى مكانة علي الدينية، من دون أن يحمل مؤونة الوصية السياسية بالخلافة أو استلام السلطة، ومن دون أن يرتقي ليكون تنصيباً سياسياً لعلي وإعلان بولاية العهد له.

يتأكد هذا مع عدم اقتران إعلان خم بأية ترتيبات سياسية وإجراءات قانونية تفرض انتقالاً سلساً للسلطة إلى علي، وتجعل علياً حاكماً حقيقة راسخة لا شك فيها. فمسارعة جميع المسلمين من مهاجرين وأنصار إلى البحث والنقاش في من يخلف النبي، وغياب مضمون قول النبي «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» من التداول حينذاك، يعني أن هذا القول لم يكن تنصيباً سياسياً باستلام السلطة وتتجه دلالته إلى عتباره رصيدا معنوياً ومكانة دينية عالية لعلي. كما أن رضوخ أكثر المسلمين لبيعة أبي بكر، تدل على أن ولاية علي السياسية لم تكن من المسلمات التي تستدعي مخالفتها ردة دينية. بل إن واقعة خم لم تكن ضمن حجج علي في إبراز أهليته للسلطة وأولويته على أبي بكر. فعلي احتج بالقرابة

والسابقة في الإسلام، في حين كان يفترض أن تكون الوصية الحجة الأولى والوحيدة التي لا يصح ذكر غيرها، لأنها، وفق المدعى، من مكونات وأساس الدين وليست معياراً اجتهادياً أو عُرفاً اجتماعياً.

كذلك فإن إصرار علي على مبايعته العلنية بعد مقتل عثمان، لا إعلانه بأنه استعاد السلطة التي اغتصبت منه، يعني أنه اتبع قواعد سلفه في بيعة أهل المدينة، وأنها هي مصدر الشرعية الوحيدة، وطالب معاوية والآخرين بالخضوع لها، وهي شرعية البيعة العلنية. استند علي في مشروعية سلطته إلى المرتكزات نفسها التي اتبعها أبو بكر وعمر وعثمان، من دون أي تصريح منه بأنه استعاد ما سلب منه، أو أن حكمه هو حكم الوصية إليه من النبي. وقد كان ذلك جلياً في محاجّته مع معاوية، حيث قال له: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه. فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضى. فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه ما تولى»[1].

كما أن الذين ناصروا علياً في معارضته لبيعة أبي بكر أمثال طلحة والزبير والعباس وأبي سفيان، كانوا قد ناصروه من منطلق عائلي وقبلي وعشائري، وقد نقض بعضهم بيعة علي لاحقاً وجيشوا الجيوش ضده، مثلما فعل الزبير وطلحة.

من جديد يتأكد لدينا أن السلطة منذ زمن النبي وبعد وفاته لم تكن شأنا دينياً تقرره تعليمات الدين، بقدر ما تحدده الأعراف والقواعد التي ترسمها موازين القوى ولعبة التحالفات الجديدة. السلطة كانت ولا تزال شأناً اجتماعياً، ولم يكن تداولها وممارستها في يوم من الأيام يسير وفق تعليم ديني محدد أو نص جلي، بل كانت مفهوما تاريخياً متحركاً ومتقلباً.

****

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص. ٥١٩.

٦.٣ السلطة حتى آخر عهد عمر

استلم أبو بكر السلطة، ولم يذكر التاريخ وجود تيار أو مسار فكري مواز له أو منافس له. حصلت أمور خطيرة ومهمة في عهده، بقمع الردة وإطلاق الفتوحات الإسلامية، مهدت لانتقال الإسلام من دائرة العرب إلى العالم بأسره. ثم انتقلت السلطة إلى عمر خالية من أية شورى، بل بطريق الوصية الملزمة إلى عمر[١]. ورغم ذلك، فقد سلَّم علي بكلتا السلطتين، ولم يعترض على الأخيرة اعتراضاً سياسياً، بل سجل تحفظه في مواقف متعددة عليها.

---

(١) حاولت بعض القراءات المعاصرة تصوير بيعة عمر أنها جاءت نتيجة شورى وليس استبداداً أو استنساباً من أبي بكر. يقول هشام جعيط إن: «أبا بكر لم يستبد بتعيين عمر، فالمصادر تشير إلى أنه استشار كبار الصحابة، وهم رجال الدولة أصحاب النفوذ مثل عبد الرحمن بن عوف وعثمان وطلحة وأسيد بن حصير الأنصاري وسعيد بن زيد، لكن المصادر لا تذكر أنه استشار علي». وهو تفسير يهدف إلى تلطيف استغلال أبي بكر صلاحيته لتعيين عمر من بعده. والراجح هو وجود اصطفافات سياسية قوية كانت قد بدأت منذ بيعة أبي بكر، ونشوء شبكة مصالح قوية يتزعمها أبو بكر وعمر أخذت تتعزز في زمان حكمهما مقابل عائلة بني هاشم، بعد أن تفككت عصبية بني مناف وانضم الأمويون إلى حلف السلطة. يؤكد ذلك ما ذكره جعيط نفسه من أن «المصادر تسكت تماماً عن علي زمن أبي بكر، وكأنه لا وجود له مما يحمل على الاعتقاد أنه كان يؤدي ثمن موقفه من رفضه بيعة أبي بكر». وقد نص أبو بكر على عمر بقوله: «هذا ما عهد به أبو بكر ابن أبي قحافة.. أني استخلفت عليكم عمراً بن الخطاب فإن تروه عدل فيكم فذلك ظني به ورجائي فيه، وإن بدل وغير فالخير أردت ولا أعلم الغيب» (الإمامة والسياسة، ج. ١، ص. ٢٥). لم تكن القضية قضية اجتهاد شخصي للظروف والمصلحة مثلما يقول جعيط، بل شبكة مصالح واصطفافات سياسية أو حلف سياسي ظهر منذ بيعة أبي بكر وأخذ يتطور ويشتد مقابل حلف آخر بقي معترضاً في الظل وعانى تهميشاً من السلطة نفسها. وهذا يفسر فرض عمر بالوصية من أبي بكر، ويفسر تركيبة الشورى التي اقترحها عمر لتعيين من يخلفه من بعده، وهي تركيبة كانت نتائجها معروفة سلفاً لمصلحة عثمان، أي لمصلحة بني أمية الذين انضموا إلى حلف السلطة بعدما كانوا في البداية معارضين لها. هذا الكلام ليس تعريضاً بأحد، هكذا هي السياسية والسلطة. فالسلطة ليست آلة محايدة أو مسؤولية شخص يمارسها بحسب ما يمليه ورعه وتقواه الدينيان، بل إن السلطة تنشيء مجال نشاطها الخاص، وتفرض على الجميع أن يتلبسوا دورها ومقتضيات بقائها وشمولها، لتبقى هي صاحبة السيادة المطلقة لا في السيطرة فحسب، بل في وضعها للحقيقة والقيم.

استمرت السلطة على منوال واحد، ولم يكن لعلي وجماعته وأتباعه، بحكم هامشية دوره السياسي، أي اضطلاع بمهام الفتح. ربما سبب ذلك يعود إلى مسعى عمر للحؤول دون تحويل الدين إلى مُلك لعائلة النبي، وربما الحذر الدائم من أن تسليم علي مواقع ومهام سياسية سيعزز وضع بني هاشم داخل السلطة ويقوي حظوظ علي المستقبلية في استلامها، أو في الانقلاب على السلطة الحالية[1]. لذلك بقي علي في المدينة من دون صلاحيات وتحت رقابة السلطة من دون أن يسمح له بالخروج منها. وقد عقب هشام جعيط على ذلك بالقول: «المصادر تسكت تماماً عن علي زمن أبي بكر، وكأنه لا وجود له».

بل يمكن القول إن اعتراض علي الأول على سلطة أبي بكر، وتحفظه على سلطة عمر، تسبب بإبعاده وإبعاد بني هاشم عن السلطة والمواقع الإدارية في الدولة الجديدة. وقد سجل التاريخ إسناد الكثير من الأدوار الخطيرة إلى بني أمية، العائلة المنافسة لبني هاشم في المكانة والدور داخل قريش، ولعبت دوراً لافتاً في الفتوحات وتسلمت ولايات عديدة زمن أبي بكر وعمر وعثمان[2].

خلافتا أبي بكر وعمر رسختا واقعاً جديداً، وراكمتا بحكم الإنجازات الكبيرة إرثاً سياسياً ورصيداً اجتماعياً لا يمكن تجاوزهما أو القفز فوقهما، بحيث باتت سمعة هذه الإنجازات عرفاً معمولاً به وسنة وجب اتباعها ومعياراً لمشروعية أية سلطة قادمة ونموذجاً لنجاح أية سلطة لاحقة. في حين تسبب بقاء علي خارج السلطة لفترة طويلة تزيد على ثلاثة وعشرين عاماً، خسارة له في الكثير من المواقع السياسية والزخم الاجتماعي؛ فالدولة كانت تدار بمعزل عن إرادته وبعيداً عن توجيهاته وإرشاداته، رغم بعض النصائح التي يدلي بها

---

(١) في الرواية عن علي: «أن الناس ينظرون إلى قريش فيقولون: هم قوم محمد وقبيلته، وأما قريش بينها فتقول: إن آل محمد يرون لهم على الناس بنبوته فضلا، ويرون أنهم أولياء هذا الأمر دون قريش ودون غيرهم من الناس، وهم إن ولوه لم يخرج السلطان منهم إلى أحد قطّ، ومتى كان في غيرهم تداولته قريش بينها، لا والله لا يدفع الناس هذا الأمر طائعين أبداً». راجع: تاريخ الطبري، ج. ٣، ص. ٢٩٨. وراجع: نهج البلاغة شرح ابن أبي الحديد، ج. ٩، ص. ٥٨.

(٢) وهو ما ثبته المقريزي، حين أقر أن بني أمية أصبحوا هم القوة الغالبة ذات المواقع المستحكمة في الدولة الجديدة بحيث أصبح لبعضهم أمثال معاوية استقلالية تامة في إدارة السلطة.

إلى الخلفاء من حين إلى آخر وبمناسبات متفرقة لا يمكن اعتبارها ذات وزن في مسار التدبير السياسي الذي كان يمارسه الخلفاء. الأمر الذي أفقده مع الزمن الكثير من عناصر القوة المادية والاجتماعية التي تساعده على حسم معركته السياسية ضد منافسيه وخصومه السياسيين في فترة لاحقة[1].

أنتجت سلطة أبي بكر وعمر وعثمان موازين قوى جديدة، جعلت من بني هاشم الحلقة الأضعف فيها، وعززت مواقع بقية العائلات وفي مقدمها الأمويون، الذين تصدروا الواجهة السياسية، وباتوا قادرين على منافسة بني هاشم داخل المجال السياسي الجديد، وإنتاج خطاب تعبئة واستقطاب يلقى قبولاً وتأييداً لدى جزء كبير من مكونات المجتمع الإسلامي الجديد[2].

---

(١) هذا يفسر تقلص شعبية علي مع الزمن، لغيابه الكامل عن المسرح السياسي؛ فالفضيلة الدينية والأخلاقية لا تكفي لاستقطاب الناس، والتغييب العمدي لعلي وبني هاشم عن مواقع السلطة زمن أبي بكر وعمر وعثمان، تسبب بنقصان شعبيته وجهل أناس جدد به. فعلي لم يعد في مقدمة الجند والمقاتلين زمن النبي، ولم يعد بين يديه مهام يتصرف بها توفر له التفاتة وشهرة كافيين، خصوصاً لدى الجيل الجديد من المسلمين. فالسلطة لا تدير الأمور فقط بل تنتج الحقيقة نفسها، وتضع معايير تفضيل جديدة لا تتصل بالضرورة بالسابقة في الإسلام وبالفضل الشخصي، بل بدرجة التأثير السياسي الذي توفره مواقع القوة والنفوذ في السلطة.

(٢) كان أداء أبي بكر وعمر يسير في اتجاه تعزيز مواقع القبائل والعائلات المتعددة، والتخفيف من دور بني هاشم، التي كانت شبه محاصرة موضوعياً، وليس بالضرورة تآمراً مقصوداً وخبيثاً منهم. بل يمكن القول إن بيعة أبي بكر رسخت معادلة في تداول السلطة، ستؤدي حتماً بحكم تغييب بني هاشم عموماً وعلي خصوصاً عن المشهد السياسي، إلى استلام بني أمية السلطة، بعد أن أفضى بها ضمناً إلى عثمان. إلا أن هذا الوضع سرعان ما انتهى بعد أن انتزع بنو العباس المبادرة واستعادوا السلطة بني هاشم تحت شعار الثأر لآل محمد. وقد تلمس المقريزي أسباب الظاهرة في المعطيات التاريخية وحدها، جعل عنوانه النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم بالقول: «ثم اتضح لي سبب أخذ بنو أمية الخلافة ومنعهم بني هاشم... فإذا كان رسول الله قد أسس هذا الأساس وأظهر بني أمية لجميع الناس بتوليتهم أعماله فيما فتح الله عليه من البلاد كيف لايقوى ظنهم ولا ينبسط رجاؤهم ولا يحتد في الولاية أملهم... فانظر كيف لم يكن في عمال رسول الله ولا في عمال أبي بكر وعمر أحد من بني هاشم فهذا وشبهه هو الذي حدد أنياب بني أمية وفتح أبوابهم وأترع كأسهم وفتل أمراسهم». راجع: المقريزي، النزاع والتخاصم، ص. ٧٣.

لذلك أنشأ عمر نظاماً إدارياً يحد من دور الأشراف التقليديين في قريش، فلم يعين أشراف القبائل ولا حتى وجوه الصحابة في الولايات بل عين أناساً من أصول متواضعة ذوي ماض إسلامي مثل عمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وأبي موسى الأشعري. وقد ذهب عمر إلى حد منع أبرز الشخصيات من بين المهاجرين والأنصار من الإقامة في الولايات والأمصار، وكان عملياً يحتجزهم في المدينة، فكان كبار الصحابة تحت نوع من الرقابة خوفاً من استقطاب الولاء حول أشخاصهم.[١]

مبادرة أبي بكر إلى تعيين من يخلفه كان عملاً اجتهادياً أملاه عليه تقديره الشخصي للظروف والمصلحة، وسيلجأ عمر إلى تقدير آخر، بوضع نموذج جديد يغلب عليه التقدير الشخصي منه، ولا يخلو من ميول خاصة به في تحديد من يخلفه. اقترح على الناس ستة مرشحين سموا بأهل الشورى كلفهم بانتخاب واحد منهم خليفة. وقد مثَّل هؤلاء الستة كبار الصحابة ذوي السابقة في الإسلام، وكانوا من المبشرين بالجنة، واستبعد عمر ابن عمه سعدي بن زيد بن عمرو بن نفيل مع أنه من المبشرين بالجنة، ومنع تعيين ابنه. كان واضحا أن المسألة ستنحصر في بني عبد مناف والمنافسة ستكون بين علي وعثمان. إلا أن الواقع السياسي الجديد، الذي عزز مواقع الأمويين في السلطة، واتسم بإبعاد بني هاشم عن جميع مواقع النفوذ فيها، إضافة إلى تركيبة أهل الشورى نفسها، والآليات التي اقترحها عمر، كلها تشير إلى أن عثمان سيكسب الجولة الجديدة. وهو ما صرح به علي فور تشكيل أهل الشورى، وتوقع أن الأمر خرج منه بقوله لعمه العباس: «عدلت عنا»[٢].

***

(١) راجع هشام جعيط، الفتنة، مصدر سابق، ص. ٤٢.

(٢) تذكر الروايات، أن علياً قال لمن كانوا معه من بني هاشم عندما خرج من عند عمر: أن أطيع فيكم قومكم لم تؤمروا قطّ وتلقاه العباس فقال علي: عدلت عنا. قال وما علمك»: قال: قرن بي عثمان وقال كونوا مع الأكثر، فقال كونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، فسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان لا يختلفون، فيوليها عبد الرحمن عثمان أو يوليها عثمان عبد الرحمن، فلو كان الآخران معي لم ينفعاني، إني لا أرجو إلا أحدهما الزبير. راجع: تاريخ الطبري، ج. ٣، ص. ٢٩٤.

٣ .٧ الشورى الستة

قبل علي بخلافة عمر رغم عدم رضاه الضمني، وقبل بالشورى الستة[١]، رغم تقديره المسبق بأن تشكيلتها صممت لكي تقصيه وتفضي بالخلافة إلى عثمان، ومع ذلك ذهب في لعبة الشورى إلى الأخير رغم نصيحة عمه العباس بعدم القبول بأصل المعادلة التي فصَّلها عمر على قياس بني أمية، وخسر بموجبها الرهان على كسب السلطة.

كان عمار والأنصار يفضلون علياً بكل جلاء، وما لا تذكره المصادر بشكل واضح هو وجود تيارين: تيار إسلاموي ذو ارتباط بالسابقة في الإسلام وبروابط الدم بين عشيرة النبي الأقربين، الذين كان علي مرشحهم، وتيار قرشي متصل بالقابلية على التمثيل الأفضل لقريش وبالتالي مقرب من الأمويين، وهم عشيرة كبيرة وأرفع محتداً كان عثمان مرشحهم[٢].

قرر عبد الرحمن سحب ترشحه للخلافة من بين الشورى الستة، واقترح أن يكون حكماً بين علي وعثمان، من خلال الكشف عن ميل أهل المدينة إلى أحد المرشحين. ويبدو من عرض عبد الرحمن البيعة لعلي قبل عثمان، أن الأرجحية الشعبية بين عموم الناس كانت لعلي. إلا أنه ولغرض الالتفاف على هذا المعطى، عمد إلى مبايعة علي بشرط التقيد بسنة الشيخين[٣]، وهي إضافة كان ابن عوف يعلم بأن عليّاً لن يقبل بها. فابن عوف يريد إبقاء

---

(١) جاء في تاريخ اليعقوبي: «وصير الأمر شورى بين ستة نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبد الله، وسعد بن أبي وقاص، وقال: أخرجت سعيد بن زيد لقرابته مني. فقيل له في ابنه عبد الله بن عمر، قال: حسب آل الخطاب ما تحملوا منها! إن عبد الله لم يحسن يطلق امرأته، وأمر صهيباً أن يصلي بالناس حتى يتراضوا من الستة بواحد، واستعمل أبا طلحة زيد بن سهل الأنصاري، وقال: إن رضي أربعة وخالف اثنان، فاضرب عنق الاثنين، وإن رضي ثلاثة وخالف ثلاثة، فاضرب أعناق الثلاثة الذين ليس فيهم عبد الرحمن، وإن جازت الثلاثة الأيام ولم يتراضوا بأحد، فاضرب أعناقهم جميعاً». راجع تاريخ اليعقوبي، ص. ١٤-١٥.

(٢) الفتنة، مصدر سابق، ص. ٥٥.

(٣) دعا عبد الرحمن علياً فقال له: «عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله ونبيه وسيرة الخليفتين من بعده، فقال أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ عملي وطاقتي، ودعا عثمان فقال له مثل ما قال لعلي قال عثمان: نعم، فبايعه. فقال علي حبوته حبو الدهر ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا...إن الناس =

الوضع السياسي في تشكيلته الإدارية على ما هو عليه، بإبقاء الولاة المعينين في الأمصار المتعددة على مواقعهم. أي تقييد إرادة علي من فعل أي تغيير، ورعاية شبكة المصالح التي ترسخت في وضعيتها الاقتصادية ومواقع نفوذها زمن أبي بكر وعمر. رفض علي هذا الشرط الذي يحول سيرة أبي بكر وعمر سنة جارية تضاف إلى سنة النبي، وأصر على أن يجتهد برأيه.

رفضُ عليّ التقيد بسنة الشيخين، يعني رفضه الواقع السياسي الذي رسخه أبو بكر وعمر في بنية الدولة والمراكز السياسية العامة، كان رفضاً يعكس وجهة يريد علي اعتماها، وهو تغيير قواعد اللعبة، وعزل الطاقم السياسي في المواقع والمراكز المتعددة في ثغور الدولة. فقبوله بسنة الشيخين يصبح حجة عليه في إبقاء ما كان مثلما كان لأنه أثر من آثار سنة الشيخين التي ألزم نفسه التزامها. وهذا ما لم يكن بإمكان علي القبول به.

لم يبادر علي في زمن الخلفاء الثلاثة يوماً، إلى ادعاء أن سلطته مستمدة من الله أو بتنصيب من النبي[1]، وكان في كل مرة يخضع ويتقيد بقواعد اللعبة السياسية حتى لو لم

= ينظرون إلى قريش وقريش تنظر إلى بيتها فتقول: إن ولي عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم قطّ وما كانت في غيرهم من قريش تداولتموها بينكم». راجع: شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج. ١، ص.١٨٨.

(١) ذهب بعض علماء الإمامية بأن إمامة علي هي إمامة واقعية أو حقيقية، لا تكتسب شرعيتها من الناس بل من الله، ويكون اعتراف الناس بمثابة تفعيل لها. أي إن الإمام إمام بعين الله والحقيقة، ولا يؤخر إقرار المسلمين أو اعترافهم بها شيئاً. فكما أن النبوة لا يزيدها اعتراف الناس بها ولا ينقصها نكرانهم لها، كذلك فإن الإمامة لا يضرها اعتراف الناس بها، لأنها تعيين إلهي، إلا أن تحصيل ثمارها لا يكون إلا بقبول الناس بها وانقيادهم لمقتضياتها الموضوعية بتسهيل مهمة الإمام المعين من الله. راجع: الشيخ الطوسي، الغيبة، مطبعة سيد الشهداء، قم ١٩٨٤، ج.١ ص. ٢٤. هذا القول يظهر المنحى الكلامي في تفسير الأحداث التاريخية، ببناء عالم متمثل ومتخيل ينافس وقائع التاريخ الفعلية. لأنه ينطلق من الثابت العقائدي لتفسير التاريخ وضبط أحداثه، وإذا عجز عن إيجاد سند تاريخي مناسب، يعمد إلى التعالي بهذا المعتقد. المتكلم يخضع التاريخ لما يتمثله ويتخيله في ذهنه، في حين أن الإثبات التاريخي يخضع كل مقترح وفرضية إلى معيار المعقولية التاريخية الذي ذكرناه في الفصل الأول، حيث تقاس الرواية أو المعتقد على التاريخ الفعلي والثابت بدل قياس التاريخ عليهما. كما أن الإمامة شأن عام لا ملكاً ذاتياً لفرد أو هبة من الله لشخص معين يملك حق الاحتفاظ بها بمعزل عن =

تكن لمصلحته. ما يعني ان اعتراضه لم يكن على المبدأ السياسي الذي اعتمده لاحقاً، وهو البيعة على أساس الشورى، وإنما كان اعتراضه على طريقة ممارستها، على فوضويتها، على التواطؤ المبطن الذي تسبب بغبنه وظلمه بحسب رأيه[1].

***

٣ .٨ المتغيرات في حكم عثمان

شيء ما تغير في أثناء حكم عثمان، وهي تغيرات لم يكن عثمان سبباً وحيداً فيها: تدفق الأموال جراء الفتوحات، والتفاوت في العطاءات منذ عهد عمر، وتوسع حركة التجارة وتنوعها وتوسع مداها، الذي صار يشمل اتجاهات ومناطق واسعة بعدما كان في السابق مقتصراً على التجارة بين الشام واليمن. فلم تمض إلا عشرون سنة حتى فاضت الدنيا بتراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش بخاصة، فحصل انقلاب في السلوك والمظاهر: في العمران والمسكن والملبس والمأكل وفي القيم كذلك. كل ذلك خلق طبقة أرستقراطية جديدة، لا تقوم على شرف النسب والاعتبارات القبلية بل على القوة والجاه المالي، وكان واضحاً أن صفة الصحابي تم توظيفها لأغراض اقتصادية تجارية، درت عليهم

= اعتراف المجتمع ومجريات الحياة العامة. إذ إن الإمامة الحقيقية عين الإمامة الفعلية، ويكون عدم ممارسة علي إمامته طوال فترة الخلفاء الثلاثة انتفاءً لصفة الإمامة السياسية عنه. هذا يؤكد من جديد أن التاريخ عند المتكلم صناعة، وعند المؤرخ حقل كشف واكتشاف.

(١) هذا يفسر سر خضوع علي لقواعد الشورى التي وضعها عمر، رغم علمه المسبق بأنها ستنتهي لغير مصلحته، بأنه خضوع للمؤسسة العامة في إجراءاتها وتدبيرها، رغم علمه بسوء استعمالها. وهو ما يؤيد قول علي: «لا بد للناس من أمير بر أو فاجر». ظل علي طوال فترة بقائه خارج السلطة حريصاً على عدم ممارسة أي نشاط تمرد أو خروج على المؤسسة، وآثر دائماً العمل من داخلها ووفق قواعدها. لذلك ورغم توقع علي المسبق بنتائج الشورى التي وضعها عمر، لم يخرج علي عن المؤسسة السياسية ولم يتمرد على نتائج الشورى، بل اكتفى بتسجيل تحفظه واستنكاره، ثم خضع لحكم السلطة الجديدة. ما يعني أنه رضي بها إطاراً سياسياً لتداول السلطة، وأصبحت المؤسسة التي لا بد لأية سلطة أن تستمد منها مشروعيتها، وهي المؤسسة نفسها التي ستمنح علي مشروعيته السياسية والقبول العام بخلافته بعد عثمان.

أموالاً كثيرة، وهي مسألة تركت تأثيرها على عدالة توزيع الثروات، وتركت أناساً يرون الغبن ظاهراً وجلياً[1].

أدى الوضع السياسي والاقتصادي الجديد، إلى تراكم الثروات، ما أحدث خللاً في عدالة توزيع الثروة، وهي عدالة تفترضها الذهنية القبلية التي تتوقع تساوياً في العطاء. أما أن يصرح البعض أمام القبائل الأخرى التي أبلت بلاءً حسناً في الفتوحات الإسلامية، بأن سوار العراق «بستان لقريش»[2]، فهذا لا يستسيغه العقل القبلي ولا حتى الديني، الذي يفرض تساوياً في العطاء، ولا يستسيغه العقل الديني، الذي يتحفظ كثيراً على أن تستغل المقامات الروحية والمعنوية لمراكمة ثروات متضخمة. كل ذلك أفرز أصوات احتجاج جديدة، استمدت مشروعية احتجاجها من الخلل في توزيع الثروات، والتغير المريع في منطق التوزيع عما كان في السابق، أو الفائض غير المسبوق في الثروة.

انتقل أداء السلطة زمن عثمان من ممارسة تحييد العائلة والأقارب عن كل ما له توظيف أو استفادة سياسية كما كان يفعل عمر، الذي أبعد ابنه أوإبنيه عن استلام مراكز السلطة ولم يعرف عنه أنه قرب عائلته أو أهله، إلى كسر هذا السلوك فيُقرِّب عثمان جميع أفراد عائلته، إلى درجة أنه قرَّب من كان النبي قد أهدر دمه من أقربائه، وتساهل مع أقربائه الذين خالفوا أحكام الدين والشريعة. وعزز سلطة معاوية، وكان يستعين به للتنكيل بمناوئيه ومعارضيه، حتى بدا الأمر وكأنه حكم عائلي، ضاقت معه دائرة الحكم من حكم قريش إلى حكم بني أمية[3].

---

(١) راجع كتاب الفتنة، مصدر سابق، ص. ٦٠-٦٥.

(٢) صرح الوالي في الكوفة المقرب من عثمان «إنما هذ االسواد بستان لقريش» أي حديقتها وملكها، فرد الأشتر زعيم الجماعة: «أتدعي أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك»وبعث الوالي إلى عثمان: «إني لا أملك من الكوفة مع الأشتر وأصحابه الذين يدعون القراء وهم السفهاء شيئاً» فوافق عثمان على نفيهم إلى سورية. راجع: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج.٣، ص. ٣٦٥.

(٣) قطع عثمان مع سُنة سابقيه فقام بتعيين شقيقه من أمه الوليد بن عقبة على الكوفة بدلا من سعد بن أبي وقاص، وهو من الذين أسماهم النبي بالطلقاء، ووصفه القرآن بالفاسق، وعين عبد الله بن سعد بن أبي سرح وهو أموي آخر وابن عم عثمان وشقيقه بالرضاعة، عاملاً على مصر، محل ابن العاص، =

أخذت السلطة تتخذ مع عثمان مقصداً خاصاً بها، بعدما كان الوازع الديني أحد مقيداتها الأخلاقية وغايتها البعيدة. فلم تعد السلطة تتقيد بمرجعية ملزمة من خارجها، وأخذت تنشيء لنفسها مرجعيتها الذاتية، وتصبح مرجع نفسها في الصواب والخطأ، وتطالب بمزيد من الطاعة والخضوع وتضيّق هامش الاعتراض. فلم يعد المال مال الله، بل مال النخبة الحاكمة التي ترى نفسها مفوضة في التصرف فيه كيفما تشاء[1]. ولم تعد السلطة تطيق أي تقييد لها، فهي صاحبة الحق وكل معترض عليها بات خارجاً على القانون[2].

= وقيل إن النبي أهدر دم ابن سعد لأنه يدعي القدرة على الإتيان بآيات محكمة كآيات القرآن، وعين عثمان وليد بن عقبة، الذي سمح لنفسه وهو ثمل بإقامة الصلاة معوجة وتركهم ينتزعون الخاتم من إصبعه، وضبط أكثر من مرة يشرب الخمر، كذلك أعطى عثمان خمس خمس الغنائم لمروان بن الحكم، ومنح هبات وأعطيات لعائلته وغرف من خزينة المسلمين لكي يثرى ووزع الأرض بالعراق على بعض الأشخاص، كذلك ألغى أحكام النفي التي أصدرها النبي بحق عمه الحكم وأولاده، وكان الحكم بن أبي العاص واحداً من أولئك القرشيين الذين نكلوا بالنبي وواصل بعد إسلامه الهزء بالنبي، وقد استجلبه عثمان وعينه جابياً لصدقات قضاعة ووهبه مبالغ من المال وصلى علنا على قبره حين مات. كذلك عيَّن عبد الله بن عامر وهو أموي صغير السن، عاملاً على البصرة بدلاً من أبي موسى الاشعري، وثبت أنه كان يأخذ من بيت المال لأجل حاجاته وهباته. كل ذلك أوجد الكثير من المطاعن في حق عثمان، وبَلوَرَ رأياً عاماً استوجب استياءه، فصار يُطعن عليه أنه قطع مع سيرة النبي والخليفتين الأولين، وخالف شريعة الإسلام وأحكامه الضمنية، وقد جرى تنسيق هذه المطاعن من قبل دعاية ماهرة، فَعمَّت الشائعة في الأمصار، واستحوذت بوجه خاص على الكوفة ومصر لتصل إلى هجوم على المدينة وإلى مقتل عثمان نفسه. راجع، الفتنة، مصدر سابق، ص. ٦٠-٦٥ و٧٠-٧٤.

(١) كان ابن مسعود خازن بيت المسلمين، وقد اعترض على تصرف عثمان في بيت المسلمين بطريقة غير مقبولة. فكتب عثمان إليه: «إنما أنت خازن لنا»، ورد ابن مسعود بأنه كان يعتقد أنه خازن المسلمين وليس خازن عثمان ورمى مفاتيحه واستقال من منصبه، وبقي بالكوفة وراح يعلم الإسلام وسطع نجمه في الفقه والحديث. واستدعاه عثمان وأنزل به عقاباً جسدياً خطيراً فارتفعت الاحتجاجات من كل صوب، ومنع ابن مسعود من مغادرة المدينة ومن تقاضي عطاءه. ومات وأوصى بمنع عثمان من إقامة صلاة الميت على جثمانه. راجع: تاريخ اليعقوبي، مصدر سابق، ج.٢، ص. ١٦٩.

(٢) من ذلك ما فعله عثمان بأبي ذر الذي نفاه إلى الربذة ليموت وحيداً بعد أن كثر اعتراضه على تراكم الثروات بشكل جنوني، ومن ذلك عمار بن ياسر الذي نكل به عثمان بشدة، وكانت عائشة تقول في عهد عثمان إن سنة نبيكم قد تركت بعده، كذلك فقد مزق أواصر التكافل التي كانت تربط بين =

توقف الفتوحات وتدني العوائد المالية في أواخر حكم عثمان، تسبب بشح في المال، ما انعكس بشكل رئيسي على الطبقة الفقيرة التي تكون أول من يتذوق الضيق في العيش وينتبه إلى التفاوت في المراتب وتوزيع الثروات. ولأول مرة في تاريخ الإسلام تطرح مسألة العدالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتطرح قضايا تمس فكرة الدولة ومفهومها وقضايا عامة تتجاوز إطار القبيلة. بات هنالك مجتمعٌ مسلمٌ عامٌ أو قضايا أمة، لم تعد مكوناتها مقتصرة على قريش والمدينة، بل صارت تشمل مشكلات أكثر تعقيداً لمجتمع أوسع.

كانت سياسة عثمان سبباً ونتيجة معاً، فالمتغيرات الجديدة، سواء أكان لجهة الاتساع في المجال الجغرافي والمكونات الاجتماعية وتراكم الثروات وظهور جيل مسلم جديد ودخول مسلمين جدد، لم يعد بالإمكان ضبطها ومنعها من التفاعل والتفاقم، ومن أن تحدث أثرها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، بحيث بتنا نتحدث عن تكوين اجتماعي جديد وظهور قوى وتضامنات ذات تأثير مباشر في سير الأحداث. فلم تعد قريش أو مجتمع المدينة المرجعية النهائية لحسم الأمور. بدأت معالم الأمبراطورية الإسلامية تظهر، وهي في طبيعتها تدفع نحو مركزة السلطة أكثر فأكثر بيد عائلة أو فرد، ويتقلص فيها دور رموز المجتمع الأخرى، ويتبدد مفهوم الشورى ويتحول إلى شعار فارغ تعتمده السلطة لشرعنة حكمها. استجاب عثمان لهذه المتغيرات، بقصد منه أو بغير قصد، فالظرف التاريخي آخر الأمر ينتج الشخص أو الجهة التي تستجيب له وتعبر عنه، وتخلق له الدور الذي يمارسه بطواعية وحماسة، متوهماً أنه يضع معالم الواقع الجديد وقواعده.

استجاب عثمان للمتغيرات الجديدة، وباتت السلطة سلطة العائلة وحكمها، فانتقلت العصبية من عصبية قرشية التي عمل النبي على استيداع دعوته في داخلها، إلى عصبية مباشرة وأكثر ضيقاً، أخذت معها قريش التي كانت كتلة اجتماعية متماسكة تتقلص عدداً وقوة،

= الصحابة وتطاول بشكل خطير على سابقتهم وحصانتهم وهالتهم كقادة وأئمة طبيعيين للمؤمنين وهو ما تسبب بنسف أسس شرعيته. راجع: الفتنة، مصدر سابق، ص.٥٦-٧٤. وراجع أيضاً: الإسلام والسلطان والملك، مصدر سابق، ص. ٢٣٠-٢٤٥.

وتتفكك إلى عصبيات جديدة تحكمها مصالح جديدة. هذا الأمر أفقد قريش مرجعيتها ومضمونها السياسي، بعد أن تفتتت إلى عائلات وأسر تتزاحم على السلطة والفضل والنفوذ والعوائد الاقتصادية. تحولت السطة في زمن عثمان من شكلها اللامشخص وغير المحدد والفاقد لمعايير ضابطة لتداولها وممارستها، إلى سلطة مشخصة، من سلطة اجتماعية واسعة إلى سلطة عائلية؛ فالدولة لا تتشخص إلا بعصبية يكون على رأسها رمز العائلة والعصبية الذي تقف وراءه.

بدأت دولة المدينة تقترب من أن تصبح أمبراطورية، ما جعل الحكم بحاجة أكثر إلى المبدأ الملكي، وهو ما أقامه عثمان واستأنفه وحققه معاوية الذي فرض المنظومة الملكية في منطقها الأقصى وهو الأساس السلالي. لكن سيلزم للوصول إلى ذلك خمس سنوات من الحرب الأهلية الرهيبة. إذ لا بد من تصفية بقايا الخطاب المتوجس من هذه المتغيرات، وفي مقدمهم علي.

بقي معيار القرشية يتداول بصفته معياراً للمشروعية الدينية، لا بصفته محدداً موضوعياً وإطاراً اجتماعياً فاعلاً مثلما كان زمن النبي وخلافة الشيخين. فتجد الأمويين قد استعانوا به معياراً لإثبات قربهم للنبي، بحكم عدم وجود سابقة لرموزهم الأولى في الإسلام مقابل رموز بني هاشم، وركزوا على إنجازاتهم ورصيدهم بعد النبي. في حين أخذ الهاشميون يركزون على السابقة في الإسلام وعلى القرابة المباشرة بالنبي، لكن لم يكن مع بني هاشم منجزات ملموسة بعد النبي يعتمدون عليها، لأن بني أمية استطاعوا على مدى طويل من الزمن أن يحققوا منجزات سياسية وعسكرية، مكنتهم من أن يصبحوا قوة نافذة ومنافسة بشدة لبني هاشم، واستطاع رمزهم الأول معاوية أن يكون بمستوى الند السياسي الأول لعلي. فلم يستطع علي تجاوز عقبة معاوية، رغم أنه استطاع تجاوز كبار رموز الصحابة طلحة والزبير، وتغلب على رمزية أم المؤمنين عائشة، في حين ظل معاوية العقبة الكأداء التي استطاعت أن تعكس مسار الأمور وتنتزع زمام مبادرة السلطة من علي، وتجعل السلطة تذهب باتجاهه، طاوياً صفحة قديمة ومفتتحاً صفحة جديدة في التاريخ الإسلامي. ما يدل على أن معاوية

كان رمز القوى الجديدة الصاعدة وقوة دفعها، التي ستطوي صفحة حكم سياسي سابق يقوم على إجماع المدينة ومكانة الصحابة، إلى حكم عائلي سلالي يقوم على القهر والغلبة.

المتغيرات الاجتماعية واتساع المدى الجغرافي، ومساهمة أكثر قبائل العرب في الفتوحات، قلص من مرجعية قريش الحاسمة في القضايا العامة، وأدى إلى بروز مكونات اجتماعية جديدة، وقبائل عربية كبرى صارت جزءاً من الواقع الإسلامي وساهمت وأبلت بلاءً حسناً في الفتوحات، وباتت بفضل مساهماتها شريكة في الفضل والمنافع الجديدة، وصاحبة أدوار سياسية في تقرير وضع السلطة وخياراتها. بحيث لم يعد مجتمع المدينة هو الذي يقرر بل هنالك مجتمع أوسع، مجتمع الفاتحين الذين أنتجوا سابقة في الإسلام، سابقة الجهاد والفتوحات ونشر الدين، وهي جهود تكاد توازي سابقة الصحبة أو سابقة الإسلام التأسيسي.

خلل التوزيع في الثروة، وانزياح السلطة عن وصاية التعاليم الدينية، تسبب ببلبلة في الأمصار الإسلامية الكبرى (مصر والبصرة والكوفة)، وزحف حجم كبير من المعترضين على أداء عثمان إلى المدينة لتقويم الاعوجاج، في الوقت الذي لم تعد المدينة قادرة على اتخاذ المبادرة لتصحيح الوضع وردع عثمان عن انحرافاته، على الرغم من تذمر الكثيرين من أهل المدينة منه، وفي مقدمهم طلحة والزبير وعلي وعائشة. فالمدينة كانت منقسمة على نفسها، وتحولت من عصبية جامعة زمن النبي وزمن أبي بكر، إلى عصبيات متنافرة ومتنافسة. نتيجة لذلك عجزت المدينة وعجزت قريش المنحلة إلى عصبيات فرعية ومتناحرة، عن تصحيح الوضع السياسي، وعجزت عن حماية عثمان والوقوف خلفه في محنة مواجهته للزاحفين من أمصار الدولة الإسلامية الرئيسة، مصر والبصرة والكوفة. تركت المدينة وقريش عثمان وحده في معركته السياسية أمام الذين اقتحموا المدينة وانتهت المواجهة بقتل مأسوي لعثمان ومعيب بحق المدينة.

لم يبد الصحابة من مهاجرين وأنصار تضامناً مع المتمردين، ولم يظهروا عداءً تجاه عثمان، ولعب بعضهم دور الوسيط وكانوا كفلاء للاتفاق الذي أبرم بين أهل الأمصار والخليفة، وقد أظهر علي نشاطاً بارزاً بوجه خاص ونجح في إبرام تعهد من عثمان بـ «العمل

بكتاب الله وسنة نبيه» بالإضافة إلى إجراءات أخرى من قبيل إلغاء العطاء، وإطالة مدة البعوث خارج الأمصار ورفع المظالم في الأمصار، و«خلع كل وال لا يرضيكم». لكن الأمور تطورت في اتجاه خطير، دفعت المتمردين إلى مطالبة الخليفة بالاستقالة، وطالبوه أن «يرجع خلافتنا إلينا». بقي عثمان معانداً لا يجارى ولا يلين في هذا الموضوع، ذلك أن ملوكيته الكامنة المتخفية وراء شكل من أشكال الأسروية، كانت تعبيراً عن مفهومه الإلهي للخلافة، فكان يقول: «لن أنزع سربالاً سربلنيه الله»، وهي فكرة استرجعها الأمويون وضخموها فيما بعد ليجعلوا الخليفة ليس خليفة الله بل ظل الله في الأرض.

تبين أن المكون السياسي والاجتماعي الجديد الذي اقتحم المدينة، لم يعد طارئاً، بل أصبح جزءاً من موازين القوى الجديدة، ومحدداً للحياة السياسية الجديدة. لم يدرك أهل المدينة خطورة هذه الجماعات، ولم يستوعبوا أن قواعد اللعبة السياسية السابقة قد تغيّرت بالكامل لتغير خارطة لاعبيها. فدخول المكون الجديد إلى المدينة، غيَّر المجتمع السياسي بأسره، وقلب قواعد اللعبة السياسة رأساً على عقب.

كان واضحاً أن ثورة الأمصار على عثمان كانت تعني أيضاً ثورة العرب على قريش، بسبب نمو ثروات كبار رجال الدولة، من قريش بخاصة، وبروز نفوذ قبيلة بني أمية كزعيمة لقريش وبالتالي لمضر. الكوفة والبصرة ومصر المراكز الرئيسة يومئذ، عبارة عن معسكرات للعرب الذين يشعرون بأنهم يفتحون البلدان بسواعدهم ودمائهم بينما يذهب قسم من الغنائم والخراج والجزية إلى قريش الحاكمة. كانت بقية المراكز تعج بالناقمين على قريش وعلى سياسة عثمان التي كانت خاضعة في السنين الأخيرة لحياته لنفوذ الأمويين ذوي قرباه[1].

نتيجة لذلك، لم تعد المدينة مرجع الحسم في الموضوع السياسي؛ فالزاحفون الجدد من الأمصار إلى المدينة عمدوا إلى فرض واقع سياسي داخل المدينة من دون أن تقدر المدينة أن تقاومه أو تعترض عليه، بل كانت مغلوبةً على أمرها، عاجزة، منقسمة، ولم يعد جيل صحابة النبي الجهةَ التي يرجع إليها تقرير الأمور، بل بات هؤلاء جيلاً قديماً، جاء جيل جديد، جيل التابعين وغيرهم وقد فهموا الإسلام بطريقة مختلفة.

***

(١) راجع: الفتنة، مصدر سابق، ص. ١٠٧-١١٤.

٣ .٩ معسكر علي بعد مقتل عثمان

فجَّر مقتل عثمان، التناقضات الكامنة التي كانت تنمو ببطء داخل المجتمع المسلم، والناجمة عن توسع هذا المجتمع في فترة زمنية قصيرة وبسرعة قياسية، وانحسار الوازع الديني في إدارة السلطة، وطروء حالة رفاه اقتصادي ناتجة من الفتوحات الكبرى، مع نشوء شبكة مصالح اقتصادية جديدة ذات صلة وثيقة بالترتيبات السياسية وممارسات السلطة في زمن عثمان. وهو أمر وسع دائرة التنوع والتعدد داخل المجتمع أدى إلى بروز تنافس في المصالح وتعارض في الميول، وإلى اتساع دائرة الاختلاف. بحيث كانت تلك التناقضات تنتظر حدثاً دراميا، كحدث مقتل عثمان، ليخلخل عناصر التوازن بينها، ويفتت نقطة الارتكاز الضابطة والكابحة لاندفاع الأهواء الخاصة وجماعات المصالح الجديدة ومجموعات الاحتجاجيين الجدد الذين تضرروا من المنطق الجديد في توزيع الثروة، وتأذوا من تحول الخلافة إلى سلطة منافع دنيوية.

كان مقتل عثمان بن عفان وما أعقبه من صراعات كبرى في زمن حكم علي، بمثابة صدمات متلاحقة في الوعي الديني، الذي استيقظ على شروط حياة جديدة، مختلفة ومغايرة للفضاء الذي احتضن نزول الوحي. المتغيرات الجديدة فرضت قوة دفع هائلة دفعت باتجاه إزاحة كاملة للترتيب السياسي والمرجعية الأخلاقية السابقين، ما أحدث صدمة وجدانية وتشويشاً ذهنياً لدى المؤمنين في استيعاب ما يحصل، فكان ملاذ الكثيرين مثل الخوارج التمسك الحرفي بالدين، والعمل على مواجهة المتغيرات الجديدة واستعادة الفضاء القديم.

لم تعد المدينة بعد مقتل عثمان، مركز الثقل الذي يهب المشروعية السياسية، ولم يعد مجتمع المدينة من الأنصار والمهاجرين من يقرر شأن السلطة. دخلت شرائح اجتماعية جديدة لم تعاصر النبي لكنها أبلت بلاءً حسناً في الفتوحات الإسلامية، وعرف عنها ورعها وتقواها الديني، وتقيدها الحرفي بنصوص القرآن. إنهم جماعة القراء، الذين حركتهم غيرتهم الدينية ورأوا أن الأمور في ظل خلافة عثمان تذهب مذاهب غير مسبوقة ومخالفة بشكل

صريح للدين. الحساسية الدينية للقوى الجديدة، جعلت علياً المرشح الوحيد للسلطة. إلا أن سلطته كانت من جديد سلطة الأمر الواقع التي فرضتها معادلة القوى الجديدة[١].

أصر علي لحظة استلامه السلطة على عدم الاعتراف بنظام المصالح الاقتصادي والسياسي الذي أنتجه عهد عثمان، وحاول رد الأمور ومسار الدولة إلى الفضاءات التأسيسية الأولى للدين، فبدأت اصطفافات بين المحتجين على ممارسات عثمان والمتضررين من وضعية التوزيع الجديد للثروة والقوة من جهة، وتحالفات موضوعية بين شبكة المصالح التي تشكلت زمن عثمان، وسارعت إلى تكوين تحالفات سياسية جديدة تحمي مصالحها ووجودها وتقاوم مسعى علي في تغيير معادلة الأمر الواقع من جهة أخرى.

رغم كل ما يقال من أن بيعة علي حصلت بإجماع كاسح في المدينة، وبطلب وإصرار شديد من الثوار على علي أكثر من غيره. فعلي حاصل على شروط أهل المدينة من الفضل والسابقة في الإسلام والقرشية الأصيلة، وحاصل على رضا الجماعة الجديدة، إلا أن تردد علي في قبول الخلافة الجديدة بقوله «دعوني والتمسوا غيري»، يدل على أن أسس الدولة مزعزعة وغير متماسكة ومليئة بالتناقضات التي ستعرضها للانفجار من داخلها لا بسبب تهديد خارجي.

كان هنالك تقاطعٌ موضوعيٌ بين رؤية علي للحكم وشخصيته الصارمة في تطبيق تعاليم الدين وأحكامه، وبين الثوار الجدد، الذين لا يستهان بعددهم وميولهم، والذين أصبحوا عملياً أصحاب الكلمة الحاسمة في تقرير من يخلف عثمان بعد قتله. أراد الثوار الجدد العدالة، وهو الشعار المحبوب والمرغوب للذين آلمهم خلل توزيع الثروات واستئثار قلة

---

(١) علينا عدم التقليل من حجم هؤلاء وأثرهم في مسار الأحداث اللاحقة. فالذي يقتل عثمان، لن يتوقف عند فعل القتل للحؤول دون منعهم التدخل في مسار الأمور. لذلك فقد أخذوا يمارسون مزيداً من التأثير في قرارات علي العسكرية، ومزيداً من الضغط الشديد لاستمرار الحرب. وقد بلغ عددهم في الجمل خمسة آلاف رجل، وربما صار عددهم اثني عشر ألفاً وحتى عشرين ألفاً في صفوف علي، وكانوا يتخطون الانقسامات القبلية، ويوظفون نفوذهم في قبائلهم الخاصة من أجل كسب المؤيدين والأتباع. بل يمارسون إرهاباً حقيقياً على أصحاب الرأي المغاير والمسالمين، ليقينهم بأنهم على حق، وعلى حق في محاربتهم القاسطين. هذا الوسط المحموم مهد لظهور الخوارج لاحقاً.

بموارد الدولة. عدالة تراعي الإنصاف في توزيع الثروة وفي إعادة الاعتبار للمهمشين. هذه الرغبة تلاقت مع شعار علي لحظة استلامه السلطة: «الذليل عندي عزيز حتى آخذ الحق له والقوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه» وهو شعار تحمس له الثوار الجدد، واستحسنته القوى الجديدة الصاعدة.

كان علي صارماً في تطبيق الشريعة والأحكام الدينية، وهذا الجانب تجلى في زمن خلافة عثمان، حين أصر علي على إقامة حد شرب الخمر بيديه بحق والي الكوفة قريب عثمان، تجلى أيضاً في رفضه التهاون في بيت المال أثناء فترة خلافته وتأنيب أقرب أقربائه على التهاون في القليل من المال، وفي إصراره على فتح ملف الثروات المتضخمة بغير حق. كان علي في سابقته الإسلامية وسيرته الحياتية رمزاً دينياً يستقطب كثيرين ومريدين حوله، سيرته الحياتية التي رأى فيها هؤلاء الثوار نموذجاً مثالياً يستجيب لتطلعاتهم الدينية ورغبتهم الجامحة في التغيير الجذري. بخاصة وأن أكثر هؤلاء الثوار من القراء، الباحثين عن نموذج يسيرون خلفه، فوجدوا في علي ضالتهم، وجدوا فيه النموذج، الذي قد يختلف عليه الناس في السياسة ولكن لن يختلفوا على مكانته وسيرته الدينتين.

رهان علي بالمقابل هو بناء تجربة حكم جديدة ومختلفة عمن سبقه. لهذا السبب رفض التقيد بسنة الشيخين حين عرضت عليه البيعة بعد موت عمر، لأنه رفض التظلل بغير سيرة النبي. إلا أن تآمر قريش عليه في تحييده من السلطة، وخذلان الأنصار له، جعل رهانه لتحقيق مشروعه يقوم على القوى الجديدة الصاعدة من خارج قريش، قوة إسناد من خارج تركيبة المدينة، أو تكوين العائلات القرشية، التي تفككت إلى مصالح متعارضة ومتنافرة، ولم تعد عصبية جامعة[1].

تردد علي في قبول البيعة لا يعني أنه سيتخلى عن السلطة بهذه السهولة، بل هو برأيي لفرض شروطه الصعبة على الجميع. فعلي لديه شيءٌ مختلفٌ عن الآخرين يريد أن يمارسه

(١) اللافت هو إصرار معاوية على حفظ مكانة قريش الدينية والسياسية، في حين كان علي بحكم قناعته أن قريشاً تآمرت عليه بإقصائه عن الحكم يذم قريش في خطابه السياسي ويبحث لنفسه عن قوى موالية له من خارجها.

وينفذه وهذا لا يتحقق إلا عندما يكون في رأس الهرم السياسي. وبقاؤه خارجها يحصر شخصيته في أن يكون قدوة دينية وأخلاقية، أما السلطة التي تمكنه من إدارة شؤون الأمة بأسرها فتمكنه من تأكيد قيادته وتحقيق رؤيته. السلطة آخر الأمر تُظهِرُ عظمةَ العُظماءِ وصِغار الصِّغار. وعلي، لا يمكن أن تظهر مقدراته وميزاته إلا في إطار السلطة والدولة والحكم، وإلا بقيت مؤهلاته عبارة عن عظات وحِكَم لا أكثر. عظمة علي لا تتجلى وهو في الظل والخفاء، بل عندما يكون في قلب المشهد ومحور الدراما وبطل مأساتها. ولهذا كان تاريخ علي قبل السلطة في كفة، وتاريخه في السلطة في كفة أخرى، التي وعلى الرغم من قصرها وحتى دمويتها، أنتجت أروع نماذج الحكم في التاريخ الإسلامي. تجربة علي في الحكم عوضت غياب أكثر من عشرين عاماً من بقائه في الظل وفي المشهد الخلفي للحدث السياسي، ليعود بعد هذا الغياب إلى قلب الحدث، ويصبح محوره ونظامه ورأسه.

أداء علي وخطابه يوحيان بأنه كان يطمح إلى بناء تجربة حكم بديلة، شيءٌ مختلفٌ عمن سبقه، يتصدره العنوان الأخلاقي والوازع الديني اللذان ظلا أساس رصيده كل حياته. لكن علي الذي عاصر إدارة النبي الواقعية للسلطة، وواكب حكم من سبقه وتعلم الكثير من إيجابياتها وأخطائها، كان يريد الجمع بين قطبين:

القطب الأول هو القطب الأخلاقي في ممارسة السلطة، الذي عبر عنه بقوله: «الذليل عندي عزيز حتى آخذ الحق له، والقوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه» أي إلغاء كل الامتيازات المصطنعة التي ولدتها الممارسات السياسية السابقة، وفَتْحُ ملف الثروات المتضخمة بطريقة تستدعي السؤال والتحقيق، والعودة إلى المنابع الأخلاقية والموجهات الزهدية التي تفيض بها الرسالة الدينية. وهو العنوان الذي استقطب الأمصار خارج المدينة المتضررين من الخلل في توزيع الثروات، واستقطب القراء ذوي النزعة الطهرية لاستعادة النقاء الداخلي. وهو منحى يستدعي حتماً تفكيكاً لشبكة المصالح التي تجذرت في مفاصل السلطة وواقع الحياة العامة.

القطب الثاني هو قطب الدولة، الذي عبر عنه بقوله: «لا بد للناس من أمير بر أو فاجر». فالأساس الأخلاقي والديني ليس مطلقاً أو طهرياً بل حُسن إدارة مكونات المجتمع

المتعددة والمتناقضة، إضافة إلى ضرورة الانتظام العام الذي حرص عليه حتى في زمن الخلفاء السابقين، بقوله «لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين». هذا الجانب استقطب كل أهل المدينة من أنصار ومهاجرين، الذين هالهم قتل عثمان، وأرعبهم سقوط الدولة بين أيدي جماعات غير منتظمة، وغلب عليها لقب «الغوغاء». أراد أهل المدينة عودة الأمن والنظام، وليس هنالك أفضل من علي ليقوم بهذه المهمة بخاصة أنه محل توافق ورضى من الجميع. فعلي آثر البقاء خارج المشهد السياسي طوال أكثر من عشرين عاماً وخارج كل الاصطفافات، بل حرص على حماية عثمان وعدم التعرض له من دون أن يغضب الطرف الآخر، ولم ينله أي طعن في مصداقيته الأخلاقية، وحكمته السياسية[1].

ضمن القطبان لعلي إجماعاً غير مسبوق على شرعية سلطته، وبات مستمسكاً قوياً له ضد المناهضين له في المستقبل[2]. لكنه إجماع موقت، يحمل في داخله صراعاً مرجأً ومؤجلاً. فالإجماع على علي لم يكن على أساس برنامجه أو رؤيته الخاصة التي أخذ يعلن عنها لاحقاً وتباعاً، بل على أساس مكانته التي تمكنه من إخراج البعض من رعب الفوضى، وتحقيق آمال وتطلعات مثالية عند آخرين لا تمت إلى الواقع بصلة. ما جعل بيعة علي مشروطة لا مطلقة ومحلاً للاختبار من قبل الجميع، سرعان ما انفكت حين رأى كل طرف

---

(١) حرص علي على رعاية الجامعية التي تضمه هو والآخرين بمن فيهم خصومه، فلم يكن هو وجماعته حزباً خاصاً بل مشروع دولة حرص عليها في كل لحظات حياته، وهوية دينية جامعة مع الذين يختلف معهم ويحاربونه. كانت رغبة علي في تضميد جروح الأمة، إعادة تأليف روح الأمة الجريحة، وهي رغبة نسكتشفها في سلوكه تجاه البصريين، وكل قتلى المعركة، حين استمطر الرحمة على جميع القتلى وصلى عليهم جميعاً، وقد حكى عن تألمه تجاه قتلى معركة الجمل أثناء الصلاة التي أقامها عليهم. كما أنه لم يذهب يوماً إلى حد رمي خصومه بالكفر، ولم يسمح بأي نهب أو سبي. راجع الفتنة، مصدر سابق، ص. ١٧٠-١٧١.

(٢) تدفق المهاجرين والأنصار بعد مقتل عثمان على علي لمبايعته وتقليده الخلافة، لم يكن بمستطاع الأمة البقاء بلا رأس، وكان اسم علي يفرض نفسه، كان التوافد عفوياً وبمثابة حركة جماهيرية شبه استفتائية دون تشاور مسبق. يقول علي: فما راعني إلا والناس كعرف الضبع إلي ينثالون عليَّ من كل جانب حتى لقد وطئ الحسنان، وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم. فلما نهضت طائفة نكثت طائفة ومرقت أخرى وقسط آخرون. راجع: نهج البلاغة، مصدر سابق، ص. ٣٦.

أن علياً في الموقع المناقض لموقعه. المفارقة والمأسوية في حياة علي أنه كان المرشح الأبرز والأظهر والأكثر إجماعاً عليه من الخلفاء الذين سبقوه، لكنه مع ذلك كان الخليفة الأكثر إنكاراً ومحاربة من قبل أخصامه.

على قدر أهمية قطبي الأخلاق: الزهدي (العدالة، عدم محاباة العائلة، والأقارب، الصرامة العالية في النزاهة)، والدولة (مراعاة مكونات المجتمع، إدارة التناقضات وليس إلغاءها، تسويات وتنازلات لمصلحة بقاء الدولة والإطار الجامع) ومحوريتهما في كل ممارسة للحكم، فقد كانا مصدر تصعيد وسبب أزمات متلاحقة ومتراكمة ستتفجر حروباً داخل المجال الإسلامي لأول مرة، وعنصر تفكك لمعسكر علي نفسه. فالذين أرادوا أمان الدولة وحمايتها من الفوضى والغوغاء، أرادوها وفق المسار الذي كان معهوداً في زمن عثمان، أي دولة مترهلة ومليئة بالمحسوبيات، وترك الأمور تجري وفق مسارها السابق. وما أن أعلن علي عن برنامجه السياسي للحكم[1]، وجدوا أنهم مستهدفون، في مصالحهم ومواقعهم، فلم يكن أمامهم إلا الخروج عليه، وفي مقدمهم طلحة والزبير، والادعاء بأنهم أكرهوا على بيعة علي. وما أن اضطر علي لمراعاة ضرورات الدولة، التي تتقوم بإدارة التناقضات في المجتمع وليس بإلغائها، إذا بطرف القراء ذوي الطباع البدوية الخشنة، يعلنون كفره ويخرجون عليه ويتسببون بتصدع مريع في جبهته الداخلية.

لذلك لا معنى لتحليل تجربة علي السياسية وفق ثنائية الواقعية والمثالية مثلما يفعل البعض؛ فعلي يملك رؤية مختلفة، تبدأ بتأويله للنص الديني والتجربة النبوية، وتصل إلى رؤية خاصة به في ممارسة الحكم. وهي رؤية بقدر عصاميتها ومثاليتها، تحمل الكثير من الواقعية والمرونة والدهاء. فعلي أراد للأخلاق أن لا تبقى مزاجاً بل لا بد من تأطيرها بالدولة والمصلحة العامة، وأراد للدولة ان لا تتحول إلى شبكة مصالح واستنسابات شخصية، بل لا بد من تقييدها بشريعة واضحة وضابطة أخلاقية حاكمة.

---

(١) تجلى ذلك في عزل علي عمال عثمان وتشديد الخناق على عماله من أقاربه في شأن الخراج فضلًا عن إمساكه يده عن العطاء، والشروع في فتح ملف الثروات المتضخمة والمثيرة للريبة. ما جعل أثرياء من المهاجرين الذين كانوا في السابق من المحرضين على عثمان، مناهضين لعلي ومن المطالبين بدم عثمان.

إنها معادلة في غاية الحساسية والتعقيد، وقد مارسها علي في فترة حكمه، بقدرة عالية ومهارة استثنائية، إلا أنه لم يستطع مأسستها، أي تحويلها إلى واقع فعلي وموضوعي، أو هيئة دولة دستورية، بحكم أن المكونات الاجتماعية كانت: إما عاجزة بنيوياً عن الاستجابة لرهانات علي وهي القبائل المنضوية تحت قيادته، وإما متضررة منها وعمدت إلى محاربتها حتى النهاية وهي شبكة المصالح الناشيءة والمندفعة وفي مقدمها معاوية وطلحة والزبير الذين تلقفوا مأساة عثمان وطالبوا بدمه وجَرُّوا الأمة إلى أشد أنواع العنف، وإما قوى محاربة ألحقت مجريات الدولة الداخلية بالجهاد الذي لا يرى مشتركاً بين الإيمان والكفر، ولا يتوقف إلا بالنصر أو الشهادة.

رغم كل ذلك، فقد كانت رؤية علي السياسية مصحوبة برهان مقتحم لديه، أي الذهاب في تحقيق رهاناته حتى النهاية. علي رجل الخطر على الدوام، ينصح من حوله بالوقوع فيه: «إذا هبت شيئاً فقع فيه فإن مهابتك للشيء أشد من وقوعك فيه». كان علي يرى أن حظوطه في نجاح تجربة حكمه عالية جداً، وتحمل مقومات الظفر والغلبة. فعمد منذ البداية إلى تجميع عناصر قوتها، حيث نجح في تعبئة أكثر صحابة النبي حوله، واستطاع كسب جل الأنصار إلى جانبه. إلا أن جميع هؤلاء يحملون قيمة رمزية لا أرجحية عسكرية وقدراتهم القتالية شبه معدومة، فكان لا بد من وجود مدد عسكري من خارج المدينة، لتحقيق ما يريده. وهذا لن يجده في المدينة بل في الزخم العسكري الموجود في الأمصار التي كانت منطلقاً للفتوحات الإسلامية، حيث كانت الكوفة مصدر الدعم الأول لعلي. هو رهان خدم علي في مراحل حكمه الأولى، وساعده على الوصول إلى لحظة الحسم الأخيرة ضد معاوية، إلا أنه كان رهاناً خطيراً، لم يستطع علي إلجام مفاعيله السلبية.

***

٣ .١٠ التناقضات في معسكر علي

كان علي متنبهاً إلى المتغيرات الجديدة، وكان واضحاً أنه أراد استيعابها وتوظيفها إلى

جانبه. فلم يراهن على قريش ولا على المدينة، وراهن على مكونات جديدة، كانت الكوفة نقطة ارتكارها بالدرجة الأولى، والبصرة بالدرجة الثانية. إلا أن المكون الجديد، وبقدر ما وفر أرجحية عسكرية وسياسية لعلي ضد خصومه، إلا أنه مليء بالتناقضات، استطاع علي تأجيلها وامتصاصها قدر المستطاع، إلا أنها سرعان ما انفجرت داخل معسكره، وخلقت أزمة داخلية، تسببت بتفكك جبهته وإفشال مشروعه السياسي.

حرص علي على ملاحقة حركات التمرد على حكمه، ونجح في قمع القوى التي أرادت أن تنشيء لنفسها سلطة منافسة لها في الأطراف، وتشي لا بالتمرد فحسب، بل بتقسيم الكيان السياسي بأسره إلى ممالك متعددة. ورغم الكلفة العالية، بشرياً ومادياً[1]، فقد نجح علي إلى حد بعيد في القضاء على هذه الحركات الانفصالية، وكاد أن ينجح في إنهاء معاوية، المعقل الأقوى والأشد في معارضته، إلا أن جملة أمور حصلت في معسكر علي نفسه، أدت إلى تشظي جبهته الداخلية، وتسببت بخلق مسار تنازلي لمشروعه السياسي، انتهى بشهادته وبنكسة سياسية في مصير ولديه.

نجح علي في حسم معركة الجمل، لكن صفين غيرت المعادلة لغير مصلحته، لم يعد بالإمكان التقدم أكثر أو تغيير حال الوضع المغلق. انتهت معركة علي ومعاوية إلى تكافؤ وتوازن قوى وسلطتين متجاورتين ومتكافئتين في الشرعية. بيد أن علي لم يكن يرضيه هذا الوضع وكان يسعى إلى تغييره دوما وتحقيق الحسم العسكري على خصمه، فكان في كل مرة يعمد إلى ذلك يصاب بإحباط، لا بسبب صمود معاوية في وجهه وقدرته على منافسة مشروعيته السياسية، بل بسبب الانشقاقات الخطيرة التي حصلت في معسكره، وحالة التراخي في صفوف مقاتليه التي تعكس فقدانها لحس الجدوى من القتال وعدم إيمانها بمشروع علي نفسه.

ويمكن الإشارة إلى **ثلاثة عوامل** أدت إلى تفجر جبهة علي الداخلية،

العامل الأول: الحسابات القبلية التي لم تعد تحتمل مزيداً من الخسائر البشرية في

---

(١) بلغ عدد قتلى معركة الجمل بحسب الروايات عشرة آلاف قتيل، وبلغ عدد قتلى صفين ستين ألف قتيل، وبلغ عدد قتلى النهروان أكثر من ألفي قتيل.

معركة صفين، وهددت بفناء بعض القبائل بالكامل، ما أحدث فتوراً لدى أهل الكوفة في الاستمرار بالقتال عندما عبأهم علي من أجل ذلك. فالحروب أرهقت هذه القبائل، وخشيت أن تتسبب بفنائها وإبادتها، بخاصة وأن كل قبيلة كانت موجودة على طرفي الجيشين وتقتل بعضها بعضاً، ما أشعرها أن فناءً ينتظرها في نهاية المعركة.

الأفق السياسي الذي يحمله علي كان أكبر من الطاقة التي يحملها معسكره. فعلي أراد الذهاب بالمعركة إلى النهاية في مسعى منه لتصفية آثار حكم عثمان وإنهاء مراكز القوة الجديدة التي نشأت خلال فترة خلافته، والتي لا يمكن لعلي أن يمارس حكماً مستقراً بوجودها. يريد علي بناء الدولة على رؤية خاصة به، ووفق معايير أخلاقية ودينية صارمة، ومع حكمة عالية في تقدير الموقف. لكن هذا الطموح كان أكبر بكثير من الإمكانات الفعلية التي كانت متوافرة بين يديه. لم تكن المكونات المتنوعة داخل معسكر علي متناغمة مع رؤية علي نفسه، وكان لها حساباتها وذهنيتها الخاصة التي ما تزال الاعتبارات القبلية صاحبة الكلمة النهائية لديها.

ورغم وجود قادة مخلصين في معسكر علي مستعدين للذهاب معه حتى النهاية من دون تردد، أمثال عمار والأشتر وقيس بن سعد، لكن هذه الزمرة المخلصة قليلة في العدد والعدة، ولا يمكنها أن تفعل شيئاً إزاء بنية في غاية الحساسية داخل معسكره، وذات تكوين اجتماعي لا تزال الاعتبارات القبلية تحكم موقفها وقرارها، وقادرة بحجمها الكبير أن تفرض رأيها على مسار المعركة وعلى علي نفسه.

فانتماء الفرد إلى القبيلة ليس مجرد انتظام خارجي له، بل قابع في لا شعوره ولا وعيه، ويكون كل سلوك ينبع من هذا الانتماء هو بالنسبة إليه سلوك طبيعي لا يحتاج إلى تفكر وروية، هو سلوك بديهي وأي خروج عليه هو انهيار كامل لحقيقته وسقوط لمعنى وجوده. الفرد لا يتصرف من تلقاء نفسه لأنه لم يتعلم بعد كيف يتصرف وحده، ولم تتطور الذهنيات التي تقول له أنت مسؤول عن نفسك وحدك. هو يتحرك داخل كتلة واحدة صلبة يجمع بين

أفرادها مصير واحد ووجود موحد، فلا تنوع داخل القبيلة، والاستجابة أقرب إلى الغريزة والطبع الأولي، أو الطبع الثابت الذي ينشأ عليه الفرد ويبقى فيه إلى أن يموت.[١]

هذا الأمر فرض وجود مرجعيات داخل معسكر علي تنطق باسم أفراد قبائلها وتعبر عن تفضيلاتها، وهي مرجعيات لا يمكن لأحد من خارج البنية القبلية بمن فيهم علي أن يخترقها ليصل إلى أفرادها، وقادرة على منافسة مرجعية علي السياسية ونقضها في اللحظات الحرجة والمفصلية. وهي وضعية جعلت قيادة علي السياسية والعسكرية مرتجة ومعرضة لاهتزازات دائمة، بحكم التقلب في المزاج القبلي من جهة، وبحكم رهان علي على العقيدة الدينية الخالصة، التي بقي الولاء القبلي المنافس الأكبر لها في العمق والطبيعة، بل استطاع أن يقوضها ويتغلب عليها في أكثر من لحظة مفصلية، كان أهمها ما جرى في معركة صفين[٢]. كانت القبيلة على الدوام القاعدة الاجتماعية والتضامنية للدولة في الإسلام، بمعنى أنها سابقة عليها زمنياً وبمعنى أنها حاضرة دوماً في أثناء مراحل التطور الحضاري كلها، وكلما انحسرت الحضارة أو اهتز الاستقرار والتوافق العام، عادت البداوة إلى الظهور من جديد.

الكلفة العالية داخل معسكر علي في معركة الجمل، يليها الكلفة العالية في معركة صفين التي طال أمدها لأكثر من ستة أشهر، وظلت في حالة الكر والفر، ولم تتوفر معطيات قوية وكافية تدل على أن المعركة ستُحسَم لمصلحة علي، رغم تقدير الأشتر واقتناعه بالنصر وأصر على الاستمرار حتى النهاية، وهو تقدير لم يشاركه فيه آخرون في معسكر

---

(١) القبيلة مجتمع طبيعي أي مجتمع قبل سياسي، علاقته مع الأشياء علاقة مباشرة لا اصطناع فيها، وكل القوى العاملة فيه فطرية وأهمها قوة العصبية، ولا يوجد فرق بين مميزات الفرد والجماعة، ولا تمايز واضح عندها بين المجتمع والدولة أو بين العام والخاص.

(٢) حاول علي حل مشكلة وجود قبيلة واحدة في المعسكرين، فبنى خطته القتالية على أساس أن تكفيه كل قبيلة في جيشه بني عمومتهم في جيش معاوية. فقال للإزد في صفوفه اكفوني الإزد في صفوف معاوية وقال لخثعم اكفوني خثعم، وأمر كل قبيلة في العراق أن تكفي أختها من أهل الشام، إلا أن تكون قبيلة ليس منها بالشام أحد فيصرفها إلى قبيلة أخرى تكون بالشام. أراد علي تجنب مفاعيل الثأر بين القبائل، فإذا بكل قبيلة تقاتل أختها، ما تسبب بتململ من استمرار الحرب وجدوى أي حرب مقبلة. راجع: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج.٤، ص. ١٠.

علي. بخاصة القبائل الكبيرة المقاتلة، التي كانت ترى أفرادها يُقتلون في معسكري علي ومعاوية، ما جعل الخسارة لدى كل قبيلة مضاعفة مهما كانت النتائج السياسية للمعركة. كما أن الوضعية القتالية التي جعلت أبناء القبيلة في معسكر يقاتلون أبناء قبيلتهم في المعسكر الآخر، ولدت شعوراً باطنياً لدى أبناء القبيلة بالخيانة تجاه قيمهم القبلية وبحق أبناء قبيلتهم، الذين بدلاً من القيام بالواجب المقدس لحمايتهم والذود عنهم إذ بهم يقتلونهم بأيديهم(١). هذا الشعور لا يمكن للدافع الديني أن يمحوه ويتغلب عليه لأنه راسخ في اللاشعور، مع ضعف واضح في الوازع الديني عند هذه القبائل، بحكم أنها حديثة العهد بالإسلام، وجهاد أكثرها في الفتوحات كان لغايات اقتصادية بحتة (الغنائم).

هذه العوامل مجتمعة كانت مناقضة لمقاصد علي البعيدة، ومرهقة لمقاتليه، ما خلق فيهم ميلاً إلى وقف الحرب واللجوء إلى الصلح في أثناء وطيس الحرب. صحيح أن معسكر معاوية هو الذي دعا إلى الاحتكام إلى كتاب الله، لكن الدعوة إلى وقف الحرب وجدت صدى قوياً في معسكر علي، ما يدل على وجود ميل قوي داخل هذا المعسكر إلى وقف الحرب. فشعار «البقية البقية» الذي رفعته القوى داخل معسكر معاوية استجابت لها مكونات معسكر علي بسرعة فائقة وفرضت على علي أو أكرهته على القبول بالتحكيم(٢).

---

(١) قال أحد زعماء الإزد: «إن من الخطأ الجليل والبلاء العظيم أننا صرفنا إلى قومنا وصرفوا إلينا والله ما هي إلا أيدينا نقطعها بأيدينا. وما هي إلا أجنحتنا نجذها بأسيافنا، لا أرى قريش إلا لعبت بنا». راجع: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر، بيروت ١٩٩٤، ج. ٢٧، ص. ٤١٧.

(٢) في الخبر: «وزحف أصحاب علي وظهروا على أصحاب معاوية ظهوراً شديداً، حتى لصقوا به، فدعا معاوية بفرسه لينجو عليه، فقال له عمرو بن العاص: إلى أين؟ قال: قد نزل ما ترى، فما عندك؟ قال: لم يبق إلا حيلة واحدة، أن ترفع المصاحف، فتدعوهم إلى ما فيها، فتستكفهم وتكسر من حدهم، وتفت في أعضادهم. قال معاوية: فشأنك. فرفعوا المصاحف، ودعوهم إلى التحكيم، وقالوا: ندعوكم إلى كتاب الله. فقال علي: إنها مكيدة، وليسوا بأصحاب قرآن. فاعترض الأشعث بن قيس الكندي، وقد كان معاوية استماله، وكتب إليه ودعاه إلى نفسه، فقال: قد دعا القوم إلى الحق، فقال علي: إنهم إنما كادوكم، وأرادوا صرفكم عنهم. فقال الأشعث: والله لئن لم تجبهم انصرفت عنك. ومالت اليمانية مع الأشعث، فقال الأشعث: والله لتجيبنهم إلى ما دعوا إليه، أو لندفعنك إليهم برمتك، فتنازع الأشتر والأشعث في هذا كلاماً عظيماً، حتى كاد أن يكون الحرب بينهم، وحتى خاف =

ولم تكتف بذلك بل تحكمت بكامل مجريات التحكيم، التي انتهت بكارثة لمكانة علي السياسية.

شكل العامل القبلي نكسة لمشروع علي السياسي، وانتكاسة للموالين له، الذين كانوا قلة قليلة داخل معسكره وبمثابة النخبة القيادية التي اعتمد عليها. لكن العمق الاجتماعي لم يكن بالقدر الذي أراده علي أو توقعه؛ هذا العمق أو السواد الأعظم داخل معسكره، فقد طاقة الاستمرار في القتال رغم التعبئة المستمرة من علي له[1]، كما أن النتائج المخيبة للآمال في التحكيم، وارتقاء معاوية من متمرد على السلطة إلى خليفة منافس لخلافة علي، ثبط من عزيمة القوى المنضوية تحت قيادة علي، ولم يعد لديها رغبة في القتال، بل آثرت إنهاء القتال والمصالحة مع معاوية.

اللافت، وجود تماسك في معسكر معاوية، وخلل وتفكك في معسكر علي، هل لأن قضية معاوية هي قضية حق، وقضية علي باطلة؟ بالطبع لا، فالمسألة مسألة قدرة على التعبئة والتحشيد، ولها صلة بذهنية وعقلية ذلك الزمن. كان هامش المناورة عند معاوية أوسع، ووسائله في التقريب أكثر راحة، فالباب مفتوح، لا يشترط أي ضابط أو رادع، ميكيافيلية عربية من الطراز الأول، كل شيء يسخر لأجل السلطة، السلطة غاية بذاتها، والقيم وسيلة

= علي أن يفترق عنه أصحابه. فلما رأى ما هو فيه أجابهم إلى الحكومة. وقال علي: أرى أن أوجه بعبدالله بن عباس، فقال الأشعث: إن معاوية يوجه بعمرو بن العاص، ولا يحكم فينا مضريان، ولكن توجه بأبي موسى الأشعري، فإنه لم يدخل في شيء من الحرب. وقال علي: إن أبا موسى عدو، وقد خذل الناس عني بالكوفة، ونهاهم أن يخرجوا معي. قالوا: لا نرضى بغيره. فوجه علي أبا موسى على علمه بعداوته له ومداهنته فيما بينه وبينه، ووجه معاوية عمرو بن العاص». من الواضح أن القبائل في معسكر علي لم تكتف بفرض وقف الحرب، بل باتت شريكة في صناعة القرار العام، حيث جرت مجريات التحكيم بقرار من هذه القبائل رغماً عن علي، وكادت الحرب تشتعل في صفوف علي بين بني تميم وأهل اليمن لولا تدخل كبراء بني تميم فاعتذروا للأشعث بن قيس وقومه، كما أن التميميين رفضوا التحكيم لأنه قرار اليمنيين. راجع: تاريخ اليعقوبي، ج. ٢، ص. ١٨٨.

(١) قال علي: «أما بعد يا أهل الكوفة أكلما أقبل منسر من مناسر أهل الشأم أغلق كل امرئ بابه وانجحر في بيته انجحار الضب والضبع الذليل في وجاره؟ أف لكم لقد لقيت منكم يوماً أناجيكم ويوماً أناديكم، فلا إخوان عند النجاء، ولا أحرار عند النداء». راجع: تاريخ اليعقوبي، مصدر سابق. ٢، ص. ١٩٥.

وطريقة وشهادة حسن سلوك ومدخل لرضى الناس، إنها استراتيجية «الشعرة»[١]. أما علي فالسياسة عنده لأجل غاية، طريق ومدخل لترسيخ ما يراه حقاً وصواباً مهما كانت أثمانه، وهو أمر ما كان معسكره ليتحمله، وما كانت القبائل لتمضي فيه إلى آخره؛ فالقبيلة تنخرط لا على أساس العقيدة، وإنما على أساس المجد والسمعة والثروة، أما حين تجد القبائل نفسها معرضة للإبادة عن بكرة أبيها في حرب عقائدية لا تعنيها الكثير، أو في حرب لا عوائد اقتصادية كبيرة لديها، فإن طول الحرب واستمرارها يصبح محل تململ وضجر وتهرب عندها.

حصل التمايز الأول بين العمق القبلي داخل معسكر علي ومشروعه ومقصده البعيد مما تسبب بخذلانه. فالقبائل لا تستجيب لنداء الحق، بل لها لغة خاصة بها، ديناميات تعبئة وميكانزمات استجابة داخلية فيها، لا سياسة في داخلها بل من خارجها أي إن السياسة تحركها من الخارج ولا يمكن أن تحركها في الداخل. لأن السياسة مظهر عمراني حضاري قائم على تنوع داخل المجتمع تتدخل السياسة لإدارته، أما القبيلة فوحدة طبيعية تحركها غريزة البقاء. في حين أن الاستجابة لنداء الحق في جوهرها فعل تفكر وتدبر، وخيار وجودي لا يصدر إلا من فرد.

العامل الثاني: قتلُ عثمان، وعدم الاقتصاص من قتلته الذين اندسوا في صفوف معكسر علي، بل كان أبرز القادة في معسكر علي ممن حرض على عثمان وشارك إما مباشرة وإما بطريقة غير مباشرة في قتل عثمان نفسه، وفي مقدم هؤلاء كان الأشتر ومحمد بن أبي بكر وحتى عمار بن ياسر الذي وإن لم يشارك مباشرة في القتل، لكنه حرض عليه بقوة وظل بعد مقتل عثمان يمدح قاتليه.

هذا الأمر استطاع كل من عائشة ومعاوية وطلحة والزبير توظيفه ضد علي، رغم أن بعضهم حرَّض في السابق على قتله[٢] والبعض الآخر تركه يواجه مصيره وحده. أدرك كلٌّ

(١) المستمدة من قول معاوية الشهير: «لو كان بيني وبين الناس شعرة لما انقطعت». راجع تاريخ اليعقوبي، مصدر سابق، ج. ٢، ص. ٢٣٨.

(٢) كانت عائشة تقول: «اقتلوا نعثلًا لعن الله نعثلًا»، وكان طلحة والزبير من أشد المحرضين على عثمان في المدينة. راجع: شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج. ٢٠، ص. ١٨.

من معاوية وطلحة والزبير أنهم لم يعد لهم مكان في هذه السلطة الجديدة، سلطة علي، التي تنظر إليهم على أنهم من مخلفات حكم عثمان[1]. فرفعوا شعار العثمانية والثأر لعثمان، هذا شعار سياسي، لكن قتل عثمان الخليفة أحدث هزة معنوية لدى المجتمع المسلم. أن تقتله الغوغاء وتفر بفعلتها، ويقفل ملفها أو يتم التغاضي عن عقابها، هو أمر يخدش مصداقية علي السياسية كحاكم عليه تطبيق القانون ومعاقبة المجرمين، ويتسبب بانقسام المزاج الإسلامي حوله بين مؤيد ومعارض، فظلَّ مقتل عثمان يلاحقه، من دون أن يقدر على إغلاق ملفه.

قتل رأس الدولة مثل عثمان، ليس حدثاً سهلاً أمام الرأي العام والوجدان الإسلامي. ومهما قيل في انتهاكات عثمان، إلا أنها لا تستوجب قتله بهذه الطريقة البشعة والمأسوية. الأخطر أن هؤلاء أنفسهم الذين حاصروا عثمان وقتلوه، هم الذين انتزعوا زمام المبادرة من أهل المدينة، من قريش والأنصار معاً، وتحكموا بمسار اللعبة السياسية وكانوا السبب المباشر في وصول علي إلى السلطة. وهو أمر صوره خصوم علي، على أنه كان شريكاً ضمنياً في قتل عثمان، وأن ثمة تواطؤاً بينه وبين القوى العسكرية الجديدة[2].

هنالك شخصية قتلت ظلماً والإسلام لا يتهاون في جريمة كهذه، جريمة هزت الوجدان الديني، ولم تجد لنفسها أجوبة واضحة عند علي، فقتلة عثمان اندسوا في صفوفه، ولم يكن لديه في المرحلة الأولى قدرة على الاقتصاص منهم، كان بحاجة إلى التمكن والتمكين،

(١) لهذا السبب موَّل كثيرون من أغنياء قريش حرب الزبير وطلحة على علي. وقد نجح علي في حربه على الأغنياء الذين مولوا حرب الجمل، لكنه لم يتمكن من ضبط الفقراء داخل صفوفه.

(٢) هذه المسألة أكثر علي في الرد عليها وتبرئة ساحته، إلى درجة أنه اضطر إلى القسم ببراءته من دم عثمان. والقسم لا يكون إلا حين تصل الشكوك في المجال الإسلامي إلى درجة عالية لا يعود بالإمكان إقناعهم سوى بالقسم وإشهاد الله على القول. وهي شكوك برزت في المدينة والبصرة، وكانت كبيرة في مصر، هذا فضلاً عن أهل الشام الذين كانوا يوالون معاوية بالمطلق ويأخذون بقوله من دون تردد. والذي ساعد على تقوية الشكوك هو تردد علي في معاقبة قتلة عثمان المباشرين وغير المباشرين والمندسين في معسكره بل كان بعضهم من حاملي الراية داخل جيشه. وهو تردد سببه المباشر أن تسليم هؤلاء في هذا الظرف يعني القضاء على معسكر علي، خصوصاً وأن بعضهم من خُلَّص علي مثل محمد بن أبي بكر، وهو أمر عمد علي إلى تأجيله، لكنه تأجيل كان يضر بقضيته السياسية. راجع: الفتنة، مصدر سابق، ص. ١٤١-١٤٩.

الذي لن يتاح له إلا بعد استقرار حكمه وحل مشكلة معاوية. ما جعله يؤجل هذا الملف لا أن يقفله، فالتضحية بعدالة جزئية قد تكون بنظره مسوغة لمصلحة مشروع سياسي وإصلاح ديني كبيرين كان يهدف إلى تحقيقهما.

النصوص التاريخية تبرئ علياً بالكامل من أي تورط بدم عثمان، وحتى التورط بالتحريض عليه. بل تظهر أن علياً لعب دور الوسيط بين عثمان والثوار، فكان يلجأ إليه عثمان لحل مشكلته معهم ويوسطه الثوار لتحقيق مطالبهم السياسية من عثمان، وكان علي ينجح إلى حد بعيد في امتصاص الأزمات بين الطرفين. لكن الإعراض عن محاسبة قتلة عثمان ترك ثغرة أظهرت علي عاجزاً عن تنفيذ إقامة الحد بقتلة عثمان، واستطاع خصومه توظيفها وحشد الناس للمطالبة بدم عثمان. أي نجح علي في تبرئة نفسه قانونياً من جريمة قتل عثمان، لكنه لم يستطع تبرئة نفسه سياسياً.

نجح منطق معاوية، الذي بدا سخيفاً في البداية، أن يقنع الكثيرين، ويعبئهم ويكسب ولاءهم[1]. أن يُقتل خليفة المسلمين في وضح النهار، ثم يصبح القتلة قادة في معسكر علي من دون أن ينالوا العقاب على فعلتهم، يعني أن علياً أصبح وفق هذا المنطق شريكاً في جريمة القتل إما بالتستر عليهم وإما تركهم يسرحون ويمرحون ويتسلمون مناصب متقدمة في سلطته مثل الأشتر ومحمد بن أبي بكر، اللذين كانت شراكتهما في محاصرة عثمان والتحريض على قتله أمراً ظاهراً وواضحاً.

لم تقدم كتب التاريخ أي تفسير لكل هذه التساؤلات، سوى أن علياً كان يلعن قاتلي عثمان ويتبرأ منهم، ما يعني تأكيده أنه بريء من دم عثمان، لكن لا يكفي بصفته خليفة وحاكماً إثبات براءته من جريمة القتل، بل عليه إقامة الحد على القتلة، الذين لم يرو التاريخ

---

(١) نصح عمرو معاوية بأن ينظم دعاية في أوساط مقاتلة الشام وفلسطين ترمي إلى إيهامهم بأن علياً هو الذي قتل أو دبر لقتل عثمان. وأن القتلة احتموا عنده، واستدعى شرحبيل بين السمط الكندي، وتمكن من إقناعه بذنب علي ومحيطه، وكان الرجل الأكثر تأثيراً في الشام. وقد تضمنت الحملة ضد علي الدعوة إلى الاقتصاص من قتلة عثمان والدعوة إلى الشورى وانتخاب خليفة جديد.

أية مبادرة من علي في ملاحقتهم أو محاكمتهم أو فتح التحقيق بما حصل، أو إقامة الحد على المعروفين منهم[1].

لم يكن علي عاجزاً، لكن فتح ملف قتلة عثمان، يعني حصول تفكك شامل في صفوفه. فالذين ثاروا على عثمان وحاصروه ليسوا بالعدد القليل، وصاروا في صفوف علي وفي مقدمة المقاتلين في معركة الجمل وصفين. من الواضح أن مبادرة علي إلى الاقتصاص منهم في ظرف مضطرب، سيقوض ويفكك الالتفاف الموجود حوله، بخاصة وأنه راهن على القوة الجديدة، التي ستغير موازين المعركة. هو ملف مؤجل لعلي ومرجأ، وعبَّر أكثر من مرة عن أن فتح هذا الملف سيخلق بلبلة كبيرة داخل معسكره لا يمكنه أن يتحملها وهو في وسط عزمه على تثبيت حكمه، وهو مسوغ تفهمه البعض ورفضه البعض الآخر من جمهور المسلمين الواسع، الذين رأوا أن التقصير في تطبيق القصاص نقض لعرف القبيلة، ونقض لبديهة الحكم العادل التي تستوجب عقاب القتلة.

العامل الثالث: ظهور جيل جديد متدين، بدأ يبرز بقوة إثر الفتوحات، وتشكل وعيه الديني خارج الوعاء الزمني للتجربة النبوية، أي تدين من دون ذاكرة دينية. فهو لم يعايش التجربة النبوية، بل تعرف إلى الدين من خلال تلقي النص القرآني منفصلاً عن تجربته التاريخية، ما ساهم في تلقيه بإطلاقه وصفائه وتعاليه الإلهي. وهذا ما يميزه من جيل المتلقين الأوائل للنص القرآني زمن النبي من الصحابة الذين عاينوا الوحي في تدرجه ونزوله على مكث، وارتباطه بالسياقات والظروف التاريخية، التي رسخت فهماً تاريخياً للنص، تجلى

(١) دخل جموع من الصحابة على علي بعد بيعته، وطالبوه بإقامة الحدود بحق «هؤلاء القوم الذين اشتركوا في دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم»، فأجابهم علي: «يا أخوتاه لست أجهل ما تعلمون ولكني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم، ها هم قد ثارت معهم عبدانكم، وثابت إليهم أعرابهم وهم خلالكم يسومونكم ما شاؤوا فهل ترون موضعاً لقدرة على ما تقولون». تقول الرواية بأن أعيان قريش خافوا أن يهاجمهم الثوار في بيوتهم ومنهم عبيدهم، فبدأوا بمغادرة المدينة والنجاة بأنفسهم، ما أثار الفزع والقلق في جميع البيوتات فاضطر علي إلى التدخل بوصفه خليفة. كذلك فقد كان موقف علي من الثوار ومن قتل عثمان غامضاً لقوله: «لم آمر بها ولم تسؤني». راجع: نهج البلاغة، مصدر سابق، ج. ٢، ص. ٨١. وراجع أيضاً: تاريخ الطبري، مصدر ساب، ج.٢، ص. ٢٠٦.

في تطبيق أحكامه زمن أبي بكر وعمر. هؤلاء ربطوا الحكم دوماً بظرفه وشرطه، ورأوا قابلية لانتفاء الحكم في ظرف آخر، أي رأوا أحكاماً مشروطة لا مطلقة، وتحتمل الاجتهاد والتعديل فيها.

في البداية، كان هنالك نوع من تحالف موضوعي وغير مقصود بين علي وقراء الكوفة الناقمين على هيمنة قريش، ولديهم رغبة في التقليل من سيطرتها، أما علي فلم يجد سنداً له من قريش في كل مساعيه السياسية قبل استلام الخلافة وبعدها. بل كان واضحاً أن عصبية قريش قد انتقلت إلى البيت الأموي، إذ باتت معها شرعية قريش أيديولوجيا سياسية رفع شعارها معاوية ضد المعترضين عليه[1].

أُطلق على المكون الجديد في التاريخ اسم القراء ثم لاحقاً الخوارج[2]، الذين فهموا القرآن بحرفيته وإطلاقه، واعتنقوا الإسلام المتعالي على الواقع، وعرفوا الدين جهاداً وقتالاً بين الإسلام والكفر، وعرفوا الإسلام خط حق مطلق لا تسويات أو نزاعات بداخله. لم يكن وعيهم قادراً على فهم القتال بين مسلمين، بل كان بنظرهم قتالاً بين فسطاطين، فسطاط كفار وفسطاط إيمان. هذه الجماعات رأت في علي نموذجاً يستجيب لشغفها الديني الإطلاقي، إلا أن لحظة صفين التي لم يكن بالإمكان أن تنتهي إلا بتسوية سياسية، خصوصاً وأن الجزء الأكبر في معسكر علي أخذ يتململ من طول أمد القتال، وكاد أن يتسبب استمرار القتال بحرب أهلية داخل صفوف علي نفسه، هذه اللحظة تسببت بصدمة لهم، وولدت تصادماً مباشراً كان مؤجلاً وكامناً طوال الوقت: بين ضرورات الدولة التي التزم بها علي، ومقتضيات الإيمان الطهري بالله.

---

(١) راجع العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص. ٢٣١.

(٢) يصف أحمد أمين الخوارج بقوله: غلب على معتنقي الخوارج الأوائل البداوية. كثيرو التفرق شيعاً وأحزاباً محدودو النظر وضيقو الأفق..وهم شجعان إلى أبعد حد. صرحاء في قولهم وأعمالهم، ظل إيمانهم إيمان قلب لا إيمان علم، لم يبحث أحدهم في صفات الله، من مظاهر بساطتهم عدم تفلسفهم والتزموا حرفية الكتاب ولم يتعمقوا في التأويل، وتمسكوا بالظاهر إلى حد السخافة. راجع: أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٥، ص. ٢٥٦.

كان أكثر الذين انشقوا من معسكر علي من القراء، أي من حفظة القرآن، وشاركوا في الفتوحات الإسلامية للقضاء على كل مظاهر الشرك والكفر ليكون «الدين كله لله». وهي ممارسة ولدت في أذهانهم عدم قابلية الدين للمساومة وأنصاف الحلول، فالخير أولى أن يتبع في كل الحالات، والخير الذي يخالطه شر يصبح شراً محضاً. ظن هؤلاء أن حال الدين في تعامله مع غير المسلمين في الخارج هي حاله نفسها في تعامل المسلمين بعضهم مع بعض. فالخطيئة ليست علامة على الضعف البشري يمكن معالجتها، بل هي فعل انتهاك لساحة القدس الإلهية، ويجب أن تعامل على هذا الأساس. وهو تفكير يدعو إلى إلغاء المجال السياسي بأكمله لمصلحة انصياع آلي وشكلي لتعاليم الله، واضعاً إرادة الإنسان في جميع صورها في حالة تعارض ومواجهة مع إرداة الله، جاعلاً النص في حالة صراع دائمة مع عجلة التاريخ، التي تستولد باستمرار شروط حياة جديدة تستدعي بدورها دلالات وأطر فهم جديدة للنص.

هذا الوعي تعرض لصدمة وانتكاسة في الداخل، عندما هدأت جذوة الفتوحات، وتبين أن الحكم السياسي في الداخل، ليس حكماً لله، بل فعل تسويات وأنصاف حلول. وأن المعسكر ليس معسكر الله، بل يخضع لحسابات متعددة. وأن القضية ليست قضية تزاحم بين حكم الله وحكم البشر، بل قضية مجتمع محكوم لاعتبارات وحسابات متعددة ومتنوعة تفرض على رأس السلطة مراعاة جميع هذه المكونات لحفظ المجتمع من الانهيار والتفتت. كانت لحظة الخوارج لحظة الصدمة الدينية التي اصطدمت بجدار الحسابات السياسية، بموازين القوى الداخلية، بمكونات اجتماعية وولاءات لا تصب في جوهرها لمصلحة فكرة حكم الله. اصطدم الوعي الديني الجديد بحسابات السلطة، بمنطق الدولة الذي يحرص على ضبط التناقضات وتوليفها لحفظ المجتمع؛ فقضية الحكم ليست قضية حق وباطل بالمعنى المجرد. اصطدام الوعي الديني الجديد بمنطق سياسة-الدولة أدى إلى الخروج على الدولة نفسها، وقرر أن الدين لا يحتاج إلى الدولة بالمطلق، وأن المدخل هو تعميم الفضيلة الدينية والصلاح الخلقي لدى الأفراد والجماعات[1].

---

(١) وقد نقل عن متكلمي الخوارج اللاحقين قولهم: إذا تصافى الناس استغنوا عن السلطان.

طالب هؤلاء علياً بأمور مستحيلة التحقيق، وبالغوا في التمرد عليه، ووضعوا عليه شروطاً لا خروج منها إلا بالقتال والقتل. عمد علي إلى تفكيك منطق هؤلاء وحججهم أكثر من مرة، واستطاع تقليص عددهم بشكل لافت، لكن بقي هنالك بقية منهم أصرت على «الرواح إلى الجنة»، ولم يبق لديها إلا فعل الانتحار والموت في سبيل كلمة الله الصافية النقية التي لا يشوبها تسويات وخلط بين كلمة الله وكلام البشر.

رغم قلة عدد هؤلاء بالقياس إلى مكونات القبائل الأخرى، إلا أن قضيتهم كانت منذ البداية قضية حق لا دنيا، وسماء لا أرض، وقضية مراد الله مقابل مراد البشر، لا مكان للتسوية عندهم، وأنصاف الحلول بالنسبة إليهم خيانة لله ورسوله. هؤلاء لا خبث فيهم، ولا شر في ذاتهم، فكلهم لله. لكن العقل الإطلاقي فيهم جعلهم خارج الزمن والمجتمع والدولة، وكانوا بمثابة الخاصرة الموجعة في حكم علي، انتهى أمرهم بإبادة شبه كاملة لهم لكن أصولهم الاجتماعية لم تُقتلع، ومنطلقاتهم الإيدولوجية لم تتوقف، بل كانوا بمثابة انطلاقة الاحتجاج الأولى داخل المسار الإسلامي.

***

٣.١١ مآلات حكم علي

انتقل حكم علي بعد التحكيم، من خليفة مُبايع له يحارب، باسم شرعيته كخليفة، الناكثين لبيعته والرافضين لها بصفتهم خارجين على القانون والشرعية، إلى خليفة للمسلمين خرجت أمصار كبرى، أهمها بلاد الشام ومصر وعملياً كل أفريقيا، عن دائرة نفوذه وسلطته، مع ظهور مرجعية سياسية أخرى منافسة له هي سلطة معاوية، وأضحت مناطق كثيرة تابعة لحكم علي مهددة أن ينتزعها معاوية منه، مثل الحملة التي شنها بسر بن أرطأة لبسط سلطة معاوية في اليمن ومكة والمدينة وأكثر الجزيرة العربية.

كان معاوية الشريك الموضوعي لعلي في السلطة، ثم أصبح بعد التحكيم المنافس لعلي على الشرعية. فجولة التحكيم، ورغم أنها من أولها إلى آخرها مسرحية هزلية، إلا أن القبول بها وضع معاوية وعلياً في مستوى واحد، ولم يعد معاوية ناكثاً للسلطة وخارجاً

على القانون، بل أصبح الندّ السياسي لعلي، والمنافس له على الشرعية. حَكَمَان يجتمعان أحدهما يمثل معاوية وفي حالة تواطؤ وتنسيق كامل معه، والآخر يمثل علي لكنه لا يواليه وله حسابات وتقديرات أخرى. مجرد أن يجتمع حكمان بالرتبة والمكانة نفسيهما، وأن تكون النتيجة مرهونة بموافقة الطرفين، يعني أن شرعية علي أصبحت على المحك، ومحلاً للنقاش والأخذ والرد. سقطت شرعية علي منذ اللحظة التي قبل بها بالتحكيم وليس بعد صدور نتائجه، وكسب معاوية المعركة السياسية ضد علي، وتوقفت رهانات علي في حسم المعركة منذ اللحظة التي قبل فيها بالتحكيم، راغباً أو متردداً أو مرغماً.

ورغم كل محاولات التعبئة التي باشرها علي في صفوف معسكره لحسم الوضع الشاذ وغير الطبيعي، كانت محاولاته في كل مرة تصاب بالفشل، وتُظهر بشكل فاضح تناقضات معسكره وتعدد أهوائهم والتذبذب في الولاء له، باستثناء قلة قليلة التفت حوله وأخلصت له حتى النهاية. إلا أن عددها لم يكن بالوزن الكافي والكتلة الكافية التي يمكن لعلي الاعتماد عليها[1].

ويبدو أن الملتفين حول علي، المطيعين له حتى النهاية، لم يكونوا سوى أفراد لا يحملون وزناً اجتماعياً كافياً لتعبئة الجموع والحشود الكبيرة في الكوفة، التي ظلت ملتزمة أطر القبيلة وحسابات أشرافها ووجوهها. كان واضحاً أنه إضافة إلى محنة الخوارج، الذين استطاع علي القضاء على وجودهم العسكري، إلا أنها تركت أثرها داخل معسكره، وحركت شكوكاً لا تتوقف ولا تنتهي. كما أن الإخفاق في حسم معركة صفين، ونتائج التحكيم التي

---

(١) في الرواية أن جيش علي خرجوا معه إلى صفين متوادين أحباء فرجعوا متباغضين أعداء ما برحوا في معسكرهم بصفين حتى فشا فيهم التحكيم، وقد أقبلوا يتدافعون الطريق كله، ويضطربون بالسياط. يقول الخوارج يا أعداء الله أدهنتم في أمر الله، وقال الآخرون الذين فرضوا التحكيم فارقتم إمامنا وفرقتم جماعتنا. ولدى عودة علي من النهروان، وجد السواد الأعظم من جيشه قد تبخر، فانفلت في بضعة أيام جميع الرجال في الكوفة، وبقي علي وحده محاطاً بألف رجل من الأشراف والرؤساء. وقد أجاب بعضهم علياً: نفدت نبالنا وكلت سيوفنا ونصلت أسنة رماحنا. أما في النخيلة فتفرقوا حتى آخر رجل منهم. راجع: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤، ج. ٩، ص.١٣٦.

لم تكن لمصلحته، استوجب مراجعة حسابات قوية داخل الجماعات التي انخرطت في معسكره؛ فالتثاقل وعدم الاستجابة لنداءات علي المتكررة بحسم الوضع الشاذ، عكس تردداً ومراجعة حسابات واضحة داخل الجهات المتنفذة في منطقة نفوذه.

أخذت خلافة علي تتآكل بعد حادثة التحكيم، وبعد أن صار معاوية أمراً واقعاً اضطر عليّ إلى التعامل معه كحقيقة موضوعية، ما ألجأه إلى عقد صفقة عدم تعدي كل طرف على دائرة نفوذ الآخر. الاعتراف بمعاوية كحقيقة سياسية يعني في العمق تقهقر ونهاية خلافة علي، بعد أن وجد على الأرض من ينازعه إياها. لم يعد موضوع السلطة موضوع مشروعية دينية وبيعة عامة، بل أصبح موضوع أمر واقع. حيث باتت المشروعية تابعة للواقع السياسي ولمجريات القوة وليس العكس. إنها شرعية القوة وموازينها واعتبارات التحالفات الاجتماعية التي تنتج قوة سياسية وتكون مشروعيتها تبعاً ونتيجة لها.

كان خطاب علي خطاب المجتمع بأسره، تحويل المجتمع وقيادته، والولاء له يقوم في أكثره على أساس هذا المشروع، لا على أساس شخصه أو على أساس النص عليه. فالتشيع لعلي حينذاك كان تشيعاً للإسلام نفسه، مشروع إدارة للمجتمع بقيادة علي لا اتباع عبادة وانقياد لنص، بل اتباع موقف وقناعة شخصية لا اتباع عقيدة خاصة بعلي. وهي سمة ستبدأ بالتغير، حين بدأ العهد الأموي، يثير قضية الأسرة الحاكمة وفضائلها، الأمر الذي دفع أبناء علي، الحسن والحسين، إلى اعتماد خطاب مختلف بعض الشيء عن علي، يظهر مكانة البيت النبوي وفضيلته، لكنه خطاب، ظل في إطار الجماعة الواحدة والمجتمع الواحد، في إطار المشروع العام الذي يقبل الاستجابة والقبول من جميع أفراد المجتمع المسلم.

بقي علينا التعرف إلى ظاهرة التشيع في زمن علي في عمقها الاجتماعي ومبدأ تضامنها وأساس ولائها. وهو ما سنتعرض له في الأقسام الآتية.

***

٣. ١٢ الشيعة لغة واستعمالاً

شيعة الرجل في اللغة تعني أتباعه وأنصاره، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة. قال

الأزهري: معنى الشيعة: الذين يتبع بعضهم بعضاً، وليس كلهم متفقين. قال: وأصل الشيعة الفرقة من الناس على حدة، وكل من عاون إنساناً وتحزب له فهو له شيعة. والشِّيعَةُ: قوم يرون رأي غيرهم، وشايَعَهُ وشَيَّعَهُ: تابعه. وشيَّعَه على رأيه وشايَعَه، كلاهما: تابعه وقوَّاه[١].

المتبادر من استعمالات الكلمة، أن كلمة تشيع تطلق على الموقف الفردي في مناصرة وتأييد شخص أو جماعة، من دون أن تعني تلك المناصرة التطابقَ التام مع الجهة المؤيَّدة في بقية المسائل والقضايا. أي لا تستدعي المناصرة في موقف ما شموليتها لمواقف ومسائل أخرى تتعلق بالجهة المتشيع لها. وتطلق الكلمة أيضاً على الجماعة ذات الموقف المشترك حول قضية من القضايا، فيكون التشيع في هذه الحالة، عبارة عن مستوى متَّحدي جامع بين أفراد حول مسألة أو قضية، من دون أن يستلزم ذلك تطابق هؤلاء الأفراد في مسائل حياتية أخرى. ويؤيد هذا قول الأزهري حول معنى الشيعة: «الذين يتبع بعضهم بعضا وليس كلهم متفقين»، وقول الزبيدي في تاج العروس بأن الشيعة هي «الفرقة من الناس على حدة»، أي المجموعة ذات الخصوصية التي تتميز عن بقية الجماعات الأخرى[٢].

هذا يعني أن مفهوم التشيع هو مفهوم مشكك، أي إن تحققاته متفاوتة الدرجات والمستويات، قد تبدأ بتأييد عابر مثلما حصل في تأييد الزبير وطلحة لعلي في حادثة السقيفة ثم تغير لاحقاً، وقد تتخذ شكل مناصرة وتحزب سياسي، مثلما كان حال الذين تابعوا علي وحاربوا في معسكره، وهي مناصرة قد تنقلب إلى ضدها مثل حال الذين انشقوا عن معسكر علي أو الذين بايعوا الحسين في الكوفة ثم خذلوه وفق قول الحسين: «خذلنا شيعتنا»، وقد تتخذ صفة جماعة ذات رابط مشترك، مثلما هو حال الجماعات الشيعية التي ظهرت بعد مقتل الحسين، وأخذت تتحول تدريجاً من جماعات ذات موقف سياسي احتجاجي، إلى جماعة ذات انتظام داخلي ومصير مشترك وعقيدة دينية خاصة جعلها تتميز داخل المجتمع بخصوصيتها وتختلف عن بقية الجماعات، حتى بات لفظ التشيع مختصاً بها ومنصرفاً إليها.

ورغم انصراف لفظ الشيعة في فترة لاحقة من تاريخ الإسلام إلى كل من يهوى علياً

---

(١) راجع: ابن الأثير، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم ١٩٨٤، ج. ٨، ص. ١٨٩.

(٢) راجع: الزبيدي، تاج العروس، دار الفكر، بيروت ١٩٩٤، ج. ١١، ص. ٢٥٧.

وأهل بيته ويتولاهم، حتى صار اسما خاصاً لهم، كما عن ابن الأثير والفيروز أبادي، حتى إذا قيل فلان من الشيعة عرف أنه منهم. إلا أن هذا اللفظ لم يكن في البدايات الأولى مختصاً بجماعة محددة، بل كان إطلاقه متاحاً لكل جماعة توالي أو تناصر أو تؤيد شخصاً أو سلالة معينة في موقف عام.

فكما كان يطلق لفظ الشيعة على أتباع علي في زمانه، فقد كان يطلق أيضاً على أتباع أشخاص غيره. وقد استعمل اللفظ للدلالة على أتباع النبي كما في الحديث: «وأنتم شيعة رسول الله»، وأطلق على أتباع عثمان، كما في الرواية أن معاوية كتب إلى عماله: «انظروا من قبلكم من شيعة عثمان ومحبيه»، كذلك كان يطلق اللفظ على أنصار طلحة والزبير، وأطلق على أتباع معاوية، كما في قوله: «أرى أن نكاتب من بها من شيعتنا ومن بها من أهل عدونا فأما شيعتنا فأمرهم بالثبات على أمرهم ثم أمنيهم قدومنا عليهم»[1].

وتذكر كتب التاريخ، أن استعمال لفظ شيعة، بمعنى الجماعة المناصرة والمؤيدة أو الداعمة، بدأ تداوله مع خروج طلحة والزبير وعائشة على حكم علي. فيذكر البلاذري أن طلحة والزبير وعائشة قد تشاوروا في نقطة انطلاقتهم، فكان مما قيل إن «في الشام شيعة لعثمان» و«لطلحة بالكوفة شيعة». وما ذكره الطبري في تلك المرحلة: «وكان في الكوفة شيعة لعلي». كذلك، ما ذكره المسعودي في تاريخه، في وقعة الجمل من أن علياً دخل على عائشة في البصرة ومعه «شيعته من همدان». وما ذكره نصر بن مزاحم في كتابه «صفين» في نص التحكيم من مقابلة شيعة علي بشيعة معاوية: «هذا ما تقاضى عليه علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان وشيعتهما فيما تراضيا عليه من الحكم بكتاب الله وسنة نبيه قضية علي على أهل العراق ومن كان من شيعته من شاهد أو غائب، وقضية معاوية على أهل الشام ومن كان من شيعته من شاهد أو غائب».

إطلاق لفظ الشيعة بشكل متساو على عثمان ومعاوية وطلحة والزبير وعلي، يعني أن لفظ الشيعة حينذاك يحمل دلالة واحدة ووظيفة مشتركة عند الجميع، ولا معنى لاعتبار التشيع لعلي يحمل خصوصية زائدة أو وظيفة متميزة، بل كان التشيع وفق التباين السياسي

(١) تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٤، ص. ٧٤.

والانقسام الاجتماعي في المواقف، تعبيراً عن تحزبات سياسية هي أقرب إلى مواقف وتعبير عن استنكار أو ميل أو ولاء لشخصية أو مبدأ معين، من دون أن تتخذ هذه التحزبات انتظاماً داخلياً فيها، أو رؤية عقدية جامعة. التحزب بعد عثمان كان استجابة عفوية لقوى المجتمع بعدما أصبحت السلطة الجامعة محل جدل وشك وانقسام وتناحر.

***

١٣.٣ ظهور التشيع لعلي

كان واضحاً غياب أي تحزب سياسي زمن أبي بكر وعمر وعثمان، رغم وجود اصطفافات فرضها التجاذب القبلي داخل قريش وظهور مراكز قوة اقتصادية وإدارية داخل المجال الإسلامي. فالتشيع كان موقفاً يظهر في مناسبات نادرة لإظهار أولوية علي بالخلافة[١]، من دون أن يترتب عليها أية صراعات أو توترات داخلية؛ فالجميع منهمك بعبء النهوض بالدعوة الدينية وحفظها ونشرها في الآفاق. كما أن علياً آثر الانكفاء فترة

(١) لو راجعنا توصيف الأشعري القمي صاحب كتاب «المقالات والفرق» وأحد مصنفي الإمامية الأوائل، للفرق زمن علي لوجدنا أنه يتحدث عن اصطفافات سياسية ذات تكوين هلامي ومرن وذات طابع موقت ومتقلب، لسبب بسيط وهو أن الفرق الإسلامية حينذاك كانت أقرب إلى تيارات واتجاهات سياسية لا جامع عقائدي ولا رابط اجتماعي زائد على موقفها السياسي المشترك أو أطرها القبلية. يقول القمي: «فافترقت الامّة ثلاث فرق: فرقة منها سميت الشيعة. وهم شيعة عليّ بن أبي طالب (ع) ومنهم افترقت صنوف الشيعة كلّها، وفرقة منهم ادّعت الإمرة والسلطان وهم الأنصار ودعوا إلى عقد الأمر لسعد بن عبادة الخزرجي، وفرقة مالت إلى بيعة أبي بكر بن أبي قحافة وتأوّلت فيه أن النبي صلى اللّه عليه وآله لم ينصّ على خليفة بعينه، وأنه جعل الأمر إلى الأمّة تختار لانفسها من رضيته». من الواضح أن تسمية القمي الأنصارَ والذين مالوا إلى بيعة أبي بكر والذين سموا حينذاك بالشيعة فرقاً، يحمل تسامحاً في استعمال كلمة «الفرقة» بالقياس إلى الفرق التي ظهرت لاحقاً وكانت تحمل معتقداً خاصاً وانتماء زائداً على انتمائها إلى الإسلام. ما يؤيد القول بأن الفرق الثلاث بما فيها الشيعة التي أشار إليها القمي، لم تكن أكثر من اصطفافات سياسية موقتة حصلت فور وفاة النبي لسد فراغ السلطة ثم سرعان ما انحلت بعد استقرار خلافة أبي بكر. راجع: الأشعري القمي، المقالات والفرق، ص. ١٤.

الخلفاء الثلاثة وفضل التنحي عن المجال العام، لقوله: «فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا وطفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء فرأيت أن الصبر على هاتا أحجى». كانت خلافة أبي بكر وعمر وجزء من خلافة عثمان، خالية من جدل السلطة ومن التحزبات السياسية، مع بقاء التضامنات العائلية والقبلية بوتيرتها الدنيا.

هذا لا يعني عدم وجود مناصرين لعلي قبل تلك الفترة يرون أحقيته بالخلافة من غيره، إلا أن التأييد ظل في المستوى الفردي والشخصي، ولم يتحول إلى حزب أو جماعة خاصة يجمعها موقف سياسي موحد ورابطة داخلية ناظمة للمؤيدين، يصح من خلالها إطلاق كلمة شيعة على مناصريه ومؤيديه. فوجود مريدين لعلي ممن يرون أولويته بالخلافة من غيره، أمر طبيعي، بحكم أن علياً شخصية استثنائية في الذاكرة الإسلامية، لجهة سابقته في الإسلام ومكانته العالية لدى النبي وحيازته قدرات ذهنية وملكات تقوية رفيعة. إلا أن المؤدين والمناصرين له، في زمن الخلفاء الثلاثة، لم يشكلوا حالة سياسية أو جماعة ذات تطلعات سياسية ورؤى عقائدية خاصة. ولعل إعراض علي عن التصدي للسلطة، أو المطالبة بها، وإيثاره الانضواء في ظل الدولة المتشكلة حديثاً، ضيق هامش الجدل والتنافس على السلطة إلى أدناه، وقلل من فرصة نشوء تضامنات سياسية لم تخرج إلى الضوء إلا قبيل مقتل عثمان، حين ظهر الانقسام الاجتماعي والتنافس السياسي وبروز جماعات مصالح متضاربة، معنية بطبيعة السلطة وبحركة القرار فيها. وبالتالي لا يمكن اعتبار التشيع قبل مقتل عثمان، ظاهرة اجتماعية أو حالة دينية خاصة أو حزباً سياسياً واضح الأهداف.

ويذكر ابن حزم أن التشيع لعلي بدأ بمقتل عثمان، يقول: «ثم ولي عثمان وبقي اثني عشر عاماً حتى مات وبموته حصل الاختلاف وابتدأ أمر الروافض». أما فلهاوزن فيرى أن «ظهور الشيعة كحزب بدأ بمقتل عثمان وانقسام الإسلام إلى حزبين حزب علي وحزب معاوية، والحزب يطلق عليه في العربية اسم الشيعة، فكانت شيعة علي مقابل شيعة معاوية». ويرى عبد العزيز الدوري أن تكوُّن الحزب العلوي أو الشيعة العلوية كان بعد قتل عثمان، إذ

أدى الانقسام بين المسلمين إلى ظهور شيعة عثمان مقابل شيعة علي. كما أن قتل علي أعطى مؤيديه وشيعته أول رابطة قوية وبلور اتجاههم وكون الحزب العلوي[1].

وقد ظهر تعبير شيعة علي بوضوح في وثيقة صلح التحكيم، لحظة انقسام الأمة، حيث لم يكن هذا التعبير حينذاك يعني بحال تشيعاً عقدياً له صلة بنص على حكم أو خلافة، بل يعكس انقسام المجتمع إلى معسكرات متعددة، لكل معسكر رأسه، فكان هنالك شيعة عثمان وشيعة معاوية وشيعة علي. فالتشيع كان يستعمل لتوصيف المعسكرات المتجابهة والمتنوعة، هو توصيف للولاءات المتعددة التي تناثرت وتنوعت ولم يكن بالإمكان لجم تكاثرها. لم يكن التشيع أكثر من قناعة أو موقف سياسي أو إيمان بقيادة سياسية لشخص، لكن لا يوجد وراء هذا التشيع أي بعد عقدي يتصل بشخصه أو بأصول فهم الدين ومبدأ انتظامه أو حتى بوصية خاصة من النبي بحق علي. بل أطلق لفظ شيعة علي على كل من في معسكره، وهو معسكر يحوي ما يحوي من تناقضات وتنوع وترجرج في الولاءات، بعضهم انشق عنه وحاربه مثل الخوارج، وبعضهم انفصل عنه وشد رحاله باتجاه معاوية مثل زياد ابن أبيه.

هذا لا يعني عدم وجود شخصيات اتبعت علياً لشخصه، وهي جماعة لا يمكن الاستهانة بعددها، وكانت تشكل صلب قوة علي والنواة الصلبة التي يركن إليها في معاركه، وهي الجماعة التي سميت في عهده بشرطة الخميس. كذلك فقد كان هنالك على الدوام دائماً جماعة تلتف حول علي من الصحابة، وهو التفاف شخصي يستلهم من علي ورعه وتقواه. فعلي لم يتوقف يوماً من أن يكون نموذجاً دينياً يقتدى به في حياته كلها، ضميره ووجدانه الديني في صورته المثلى والعليا. وهي صفات تستقطب أنصاراً ومؤيدين وفي مقدمهم رعيل الصحابة من الأنصار والمهاجرين، الذين آمنوا بعلي النموذج والقيادة. لكن

(١) ابن النديم الفهرست، ص ١٧٥

التفاف هؤلاء حول علي لم يكن وراءه أساسٌ عقديٌ بل تأثرٌ شخصيٌ به دائم لدى البعض[1].

نخلص إلى أن التشيع لعلي كان أول أشكال التجمعات السياسية التي ظهرت في الإسلام وأكثرها استقطاباً وجماهيرية، وكان التأييد لحق علي في الخلافة السبب المبدئي في ظهوره. إلا أن هذا الولاء لم يكن محكوما بالحق الوراثي للأسرة الهاشمية كما يرى فلوتن وبعض المؤرخين، بقدر ما كان في جزء منه اقتداءً فردياً بشخص علي، وفي جزئه الأكبر حركة مضادة من جماعات بدأت تشعر بالتهميش بسبب بروز أرستقراطية قرشية أخذت تحتكر الثروة والنفوذ في عهد عثمان. وهو تشيع كان عفوياً ولا يحمل بداخله أية رؤية سياسية أو مشترك عقائدي، بل إن انتقال التشيع من التجمع العفوي إلى الإطار الحزبي لم يتبلور إلا في العصر الأموي، حين نجحت السلطة في تحجيم المعارضة السياسية وملاحقتها، ما خلق حينذاك الأرضية الملائمة لانفجار حركات ثورية شيعية.

أما رواية سيف حول ابن سبأ، التي تتحدث عن مؤامرة دبرها عبد الله بن سبأ اليهودي الأصل، الذي أخذ يجول على الأراضي الإسلامية لنشر أفكارٍ خبيثة ومشوشة حول رجعة النبي وحول الوصية القائلة أن علياً وريث النبي الشرعي الذي يجب أن تعود إليه الخلافة منذ البداية، وهي رواية أكدها بعض المفكرين العرب الحديثين، واعتبروا أنها بمثابة البذرة الأولى للغلو في حق علي، وأنها الشخصية التي بدأت بنشر جملة أفكار وآراء في الإمامة والإمامة اكتسبت طابعاً ميثولوجيا[2]. هذه الرواية جاءت لتخفف الحمل عن الضمير الإسلامي إثم القتل والانشقاق والحروب بين المسلمين، باختراع شخصية اليهودي المتآمر، الذي جاء زمن عثمان ليقوم بما فشل به أسلافه اليهود في القيام به زمن النبي في المدينة. هي شخصية

---

(١) يقول فلهاوزن: «لم يكن استعمال اللفظ (شيعة) مقصوراً على أتباع علي.. ولم يكن اتخاذهم علياً زعيما بسبب أنه ابن عم الرسول وصهره وأبو أحفاده إذ إن حق الأقربين في وراثة الرياسة - وكأنها ملك خاص - لم يكن معترفاً به عند العرب وبالأولى لم يعترف به الإسلام وإنما اختاروه لأنه بدا لهم أفضل صحابة الرسول الأقدمين.. فكان علي إذن ممثلاً في الأصل لهذه الطبقة الإسلامية التي نالت الرفعة بما لها من فضل ديني». راجع: يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦، ص. ١٦٩.

(٢) راجع: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص. ٢٢٦.

كما ترى من المستحيل تصور وجودها في سياق الأحداث التاريخية. خصوصاً وأن التشيع ظل موقفاً سياسياً ولم يحمل أي مضامين عقائدية أو عناصر غلو مثل التي قيل إن ابن سبأ روَّجها. زد على أن هذا الشخص أثبتت أكثر التحقيقات التاريخية أنه لم يوجد، وهو بدعة توهمية من بنات الخيال يجب رفضها[1].

***

٣ .١٤ الشيعة والعقيدة

لم يكن زمن الخلفاء الثلاثة جماعة خاصة ذات تضامنات سياسية تجعلها حزباً سياسياً، أو عقيدة دينية تجعلها مذهباً أو نحلة خاصة تتميز عن باقي المسلمين، من دون أن ننكر بداية اصطفافات داخل المدينة وبين عشائر قريش، اتخذت طابعاً اجتماعياً في البداية ثم أخذت تشتد وتقوى في زمن عثمان، لتتحول إلى معسكرات سياسية بعد مقتله. كان الجميع بمن فيهم علي منخرطاً في مسار الدولة القائمة، وظل نشاطهم داخل الدائرة الواسعة، هي دائرة المسلمين. وهي الدائرة التي حرص علي على البقاء داخلها، ورفض وجود ميزة سياسية أو دينية تميزه عن باقي الناس، حيث كان محور نشاطه هو: «لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جور إلا علي خاصة»[2].

وبمكن القول أن شيعة علي بالمعنى التاريخي أو الجماعة الخاصة ذات الانتماء الموحد والرؤية الخاصة في فهم الإسلام وتأويل التاريخ الذي نعرفه اليوم، لم يكونوا

---

(١) ينفي محمد عمارة في كتابه «الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية» كل علاقة بين السبئية وظهور التشيُّع: «فدعوى عبد الله بن سبأ ـ على فرض وجوده ووقوعها ـ لم تكون من دعوى هشام بن الحكم بسبيل. ومن هنا فإن عصره لا يصح أن يتخذ بدءاً لتاريخ ظهور الشيعة والتشيُّع بالمعنى الفني المعروف». و«السبئية»، أسطورة كانت أم حقيقة، فهي على هامش التشيُّع ومتناقضة في الصميم مع الفكر الشيعي بخلفيته السياسية البحتة. وقد لاحظ إسرائيل فريدلانسر أن المواد حول ابن سبأ في النصوص الأولى متناقضة، وغير متناغمة، وأن أفكار ابن سبأ شبيهة بأفكار الفلاشا اليهود في اليمن والعصر العباسي.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، ج.١، ص. ١٢٥.

موجودين زمن علي، رغم كثرة الروايات الشيعية وغير الشيعية المستفيضة في هذا الشأن. ربما استدعت قامة علي الدينية ورصيده التاريخي التفافاً شعبياً حوله أو وجود مريدين له متأثرين بشخصيته، لكن هذا لم يتطور ليتخذ شكل ملة أو مذهب أو حتى فريق سياسي واضح المعالم والتكوين والخطاب، أو يتخذ مفهوما إمامياً بالمعنى العقائدي والديني الذي اصطبغ به في فترات تاريخية متأخرة. فالجماعة الخاصة، سياسية كانت أم مذهبية، لم تتشكل بعد في المجال الإسلامي كله، ولم يكن لها وجود، لافتقادها العناصر الأساسية التي تجعل من أي تضامن اجتماعي، جماعة ذات عصبية خاصة تقوم على الرابط الوجداني والمشترك القيمي والمصير المشترك وذاكرة أو تجارب مشتركة، وهي عناصر لم تتوافر شروط ظهورها بعد، وستبدأ بالبروز تدريجاً مع الانقسامات السياسية الحادة فور استلام علي السلطة، الذي آذن بظهور ولاءات سياسية متعارضة سرعان ما تحولت إلى أحزاب سياسية، ثم اتخذت لاحقاً في سياق التنافس على المشروعية صبغة دينية ومقترحاً عقائدياً خاصاً.

ولو راجعنا أسماء الذين التفوا حول علي في فترة البيعة، لوجدنا أنهم لم يكونوا شيعة بالمعنى العقائدي، أي شيعة يؤمنون بإمامة منصوص عليها لعلي، بل لكل واحد منهم حساباته وتقديراته، بحيث يمكن القول إن الجامع بينهم هو الموقف السياسي لا العقائدي، والاعتبار العائلي والعشائري لا المولاة القائمة على أساس المشروع السياسي.

من الذين التفوا حول علي واعتبروا من شيعته طلحة والزبير، ثم خرجا عليه لاحقاً وجرت بينه وبينهما معركة الجمل. فالزبير انضم إلى علي بحكم أنه عد من بني هاشم، أما طلحة فله حساباته الشخصية. هذا الالتفاف حول علي سرعان ما تحول إلى صراع مرير ضد علي في وقت لاحق.

أما الأنصار، فانضمامهم إلى علي لم يكن لدواع عقيدية، فهم بالأمس بادروا إلى البيعة لسعد بن عبادة، وبعدما أُقصوا عنها أخذوا يطالبون بعلي، لا بصفته منصوصاً عليه، بل بصفته الخيار الأفضل أو الأقل ضرراً بالنسبة إليهم. كما أن الأنصار لم يكونوا في الصراعات السياسية صفاً واحداً، فمنهم من حارب مع علي ومنهم من حارب مع معاوية في معركة

صفين، ولا يمكن اعتبارهم كتلة تضامنية واحدة، بل أخذت صفة الأنصار تضمحل وتذوب وتقتصر قيمتها على رمزيتها لا على فعاليتها السياسية.

أما من سموا بالمستضعفين من المؤمنين الذين عرف عنهم تدينهم اللافت وانجذابهم إلى علي وتحلقهم حوله منذ زمن النبي، وكانوا يشكلون ما يمكن تسميتهم بجماعة العقيدة في الإسلام من أمثال أبي ذر وسلمان والمقداد. فهؤلاء قد اعترفوا بالسلطة القائمة، رغم قولهم بأولوية علي في السلطة، وانصاعوا لأوامرها وتسلم بعضهم مناصب عدة فيها مثل تولية عمار الكوفة في زمن عمر. أي خضعوا بالكامل لأمرة هذه السلطة وصاروا جزءاً من تاريخها وتكوينها وذاكرتها، ما يعزز القول إن التفاف جميع هؤلاء حول علي كان ظرفياً، ظهر في أوقات الجدل حول الأهلية السياسية لخلافة النبي، ثم تلاشى واختفى بعد تسلم أحدهم للسلطة.

وتفيد وثيقة التحكيم في صفين، اقتران شيعة علي بشيعة معاوية: «هذا ما تقاضى عليه علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان وشيعتهما فيما تراضيا عليه من الحكم». الظاهر من جمع شيعة علي وشيعة معاوية في نص واحد، والتسوية بينهما، وجود تماثل في التكوين الداخلي لكل من الطرفين المتقابلين، وتشابه في طبيعة الرابطة بين التابع والمتبوع أو الناصر والمنصور. فلم يكن التشيع مصحوباً بإيديولوجية خاصة تفرض عصبية متماسكة، ولم يكن التشيع حينذاك بمثابة هوية أو فرقة ذات تكوين ورابط متميز. بل يمكن القول إن التشيع كان عبارة عن تشكلات سياسية مرنة، تجعل الانتقال من طرف إلى الطرف المضاد في غاية السهولة، مثلما حصل مع زياد ابن أبيه.

ويذكر الكتبي في وفية الوفيات، أن زياد ابن أبيه كان «أولاً من شيعة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وكان عامله على فارس، ثم إنه بعد موت علي صالح معاوية، وادعاه وصار من شيعته، واشتد على شيعة علي، وهو الذي أشار على معاوية بقتل حجر بن عدي وأصحابه، وأغلظ للحسن بن علي رضي الله عنهما في كتاب كتبه له»[1]، حيث يستنتج من النص أن تشيع زياد لعلي يماثل تشيعه لمعاوية لاحقاً، ما يعني أن التشيع لعلي كان عبارة عن شكل من

---

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت ٢٠٠٠، ج. ١٥، ص. ٨.

أشكال الولاء السياسي الذي فرضه انقسام الواقع الإسلامي حينذاك بين معسكرين: معسكر علي ومعسكر معاوية.

كما أن الجدل الكبير الذي حصل في معسكر علي، قبل التحكيم وبعده، وهم الذين تسموا بشيعة علي كما في الوثيقة، يوحي، بتعدد الميول والاتجاهات، وغياب نقطة مركزية كان من المفترض أن تكون الجاذب والعصب الأساسي الذي يشد الجماعة بعضها إلى بعض. خصوصاً وأن انشقاق جزء من معسكره عنه وتحوله إلى ما سمي لاحقاً بالخوارج، يوحي بأن المشايعة والتشيع حينذاك كان مناصرة سياسية مرنة وهلامية، تتمحور حول نصرة علي في حملته السياسية، من دون أن تتحول تلك الجماعة حينذاك ولاءً عميقاً، أو جماعة فعلية ملحوظة مباشرة موحدة ومتناغمة.

غياب المضمون العقائدي عن التشيع المبكر، يعني غياب فهم مخصوص لشخص علي يجعله صاحب مواصفات وقدرات خارقة وحالة ذهنية ودينية ذات ميزة إعجازية. فالعصمة فكرة غير واردة، وغير متداولة، يكشف عنه الجدل الدائم في صفوف أتباعه، وفرض البعض رأيهم عليه، وانقلاب البعض الآخر، وهي جميعها، لا تُفَسَّر بخبث النيّات، وسوء أدب في التعامل مع مقام الإمامة، بل تفسر بأن الناس تعاملوا مع علي بصفته شخصية بشرية عادية، لا تملك صفات استثنائية أكثر مما تحتمله أو تتوقعه العادة في شخص آخر. فالفهم الميتا-بشري لعلي وأبنائه، تولد في سياقات سياسية أخرى، وجاء استجابة ورد فعل لاحق على فهم غيبي جديد أطلقته السلطتان الأموية والعباسية حول الحكم والحاكم.

هذا كله يبين أن الروايات، مهما بلغ عددها، التي تتحدث عن تشيع ذي خصائص عقائدية ومنظومة فهم ديني مكتمل العناصر والرؤى، هي روايات جاءت لتلبي ذهنية وحاجة زمن الراوي أو المصنف، الذي جاء بعد زمن علي بفترة طويلة،أي هي حاكية عن زمان الراوي لا زمن مضمون الخبر. تَلَبُّسُ مضمون هذه الروايات بأحداث النبي وأقواله هي ممارسة مألوفة لدى أكثر المذاهب، التي تعمد بعد اكتمال منظومتها إلى تسويغها بمفعول رجعي من أقوال النبي والأحداث التأسيسية الأولى في الإسلام. وهي روايات عمدت إلى التغطية على معطى التشيع التاريخي وفضاء نشوئه وتطوره الخاص، ليتم سلخه عن التاريخ

وسلخ التاريخ عنه[١]، وإظهاره أمراً منجزاً ومكتملاً منذ بداية الدعوة الدينية الإسلامية[٢]. في حين أن التشيع في تشكلاته اللاحقة ليس سوى منتج تاريخي، اتخذ توصيفات ووضعيات مختلفة متفاوتة، وأنه لم يكن زمن علي أكثر من ميل سياسي اتسم بهشاشة وتقلب لافتين داخل معسكره، ولم يأخذ صورة موحدة في التاريخ، بل كان محل صراع وتنافس بين تياراته المتعددة[٣].

---

(١) يقابل هذا الاتجاه في المقلب الآخر تصوير التشيع أمراً طارئاً على الإسلام وتاريخه، وثغرة خلفية لتسلل الغريب من الدين إليه. هذا الفهم لم ينج منه الباحثون المعاصرون، أمثال الجابري، الذي أحال ميثولوجيا الإمامة إلى خليط من طموحات سياسية للمختار الثقفي، ونزعة رياسة وعقد نفسية تحكمت بمحمد بن الحنفية مثلما كان يصور الجابري. راجع: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص. ٢٧٣-٢٧٥.

(٢) ننقل على سبيل المثال قول القمي: «أول الفرق الشيعية وهي فرقة علي المسمين شيعة علي في زمان النبي وبعده معروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته». وتورد الروايات الشيعية أن أول استعمال لفظ التشيع كان على لسان النبي، بقوله: «يا علي ذكرك وذكر شيعتك في التوراة بكل خير قبل أن يخلقوا وكذلك في الإنجيل فإنهم يعظمون (إليا) وشيعته، يا علي ذكر شيعتك في السماء أكثر من ذكرهم في الأرض». ويقول الطباطبائي صاحب تفسير الميزان: «يجب أن نعلم أن بداية نشوء الشيعة، والتي سميت لأول مرة بشيعة علي، وعرفت بهذا الاسم، كان في زمن النبي الأكرم (ص)، فظهور الدعوة الإسلامية وتقدمها وانتشارها خلال ثلاث وعشرين سنة، من البعثة النبوية، أدت إلى ظهور مثل هذه الطائفة بين صحابة النبي الأكرم (ص)، وفي الأيام الأولى من بعثته (ص) أمر بنص من القرآن الكريم، ان يدعو عشيرته الأقربين، وصرح في جمعهم أن أول من يبايعني على هذا الأمر سيكون خليفتي ووصيي من بعدي، فكان علي (ع) أول من تقدم، وقبل الإسلام... وفضلا عن هذا كله، فان كلمة شيعة علي وشيعة أهل البيت قد جاءت في كثير من أقوال النبي (ص)». راجع: محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ١٩٨١، ص. ١٥. راجع أيضاً: السيد طالب الخراسان، نشأة التشيع، انتشارات الشريف الرضي، ١٩٩١، ص. ٢٥.

(٣) قال الشهرستاني في كتابه الملل والنحل: «ثم إن الإمامية لم يثبتوا في تعيين الأئمة بعد الحسن والحسين وعلي بن الحسين (رض) على رأي واحد، بل اختلافاتهم أكثر من اختلافات الفرق كلها حتى قال بعضهم إن نيفاً وسبعين فرقة من الفرق المذكورة في الخبر هو في الشيعة خاصة، ومن عداهم فهم خارجون عن الأمة». الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ج. ١، ص. ١٦٥.



الفصل الرابع

التشيع والمأساة

٤ .١ بيعة الحسن

استقر حكم علي في مراحله النهائية على دولة منقسمة على نفسها، بوجود سلطة معاوية المنافسة لسلطته، لا في مناطق النفوذ وقوة الاستقطاب الاجتماعي فحسب، بل في أساس مشروعية الحكم، بعد أن كسب معاوية جولة التحكيم وصار مَن حوله ينادونه بلقب أمير المؤمنين، وهو اللقب نفسه الذي كان ينادى به علي.

علي المحارب والمقتحم، لم يقبل بهذا الوضع الخطير الذي أشعره بالإهانة، وظل حتى اللحظة الأخيرة من حياته يعمل جاهداً لتغييره بقوة السلاح، ولطالما أعلن النفير العام، ووظف سحر بيانه، واستثار الحس الديني لبثّ روح القتال لدى أهل البصرة والكوفة لحسم الوضع الشاذ الذي لا يخدم إلا معاوية، لأنه نقل معاوية من صفة الخارج على القانون والشرعية، إلى صفة الند المنافس لعلي في المشهد السياسي العام. كانت آخر رغبات علي أن تستعاد الحرب الشاملة ضد أهل الشام، فأنشأ لهذه الغاية شرطة الخميس، وهي فرق مؤلفة من اثني عشر ألف مقاتل، معززة بجيش قابل للتعبئة يصل إلى ٤٠ ألف مقاتل، ما جعله قوة ضاربة جاهزة لاستئناف مشروع الحرب[1].

---

(١) راجع الطبري، ج. ٥، ص. ١٣٧-١٤٨. راجع أيضاً: تاريخ دمشق، مصدر سابق، ج. ١٣، ص. ٣٦٢.

هو جيش كثير العدد، لكنه مفكك البنيان، منهك، تعب، متردد، فاقد لاندفاعه، وربما يفتقد الإيمان بجدوى أي حرب جديدة، بعد الكلفة المادية والبشرية الباهظة في حربي الجمل وصفين، والأثر النفسي الصعب الذي خلفته حرب صفين ومعركة النهروان على أهل الكوفة ومقاتليها. كما أخذت تتحرك في أذهان قادة جيش علي، وهم قيادات قبلية، حسابات العواقب ومراجعات الجدوى من أي حرب جديدة، ما قلل من عزيمة الجيش وتماسكه في استئناف قتال جديد. رغم ذلك، فقد بقيت الكوفة، عاصمة الخلافة الجديدة بدل المدينة، والخزان العسكري الوحيد لعلي بعد أن انسحب أكثر أهل البصرة من الصراع الدائر، ولم يلبوا تعبئة علي للقتال رغم بقائهم تحت حكمه، ولم يستجيبوا أيضاً في الوقت نفسه لمحاولات معاوية في تثويرهم ضد علي أو الخروج عليه[1].

قُتل علي، وخلف تركة ثقيلة لمن سيليه، وتقاطر أهل الكوفة إلى بيعة الحسن. لكنها بيعة داخل معسكر علي، ولم تكن بيعة عامة مثل بيعة علي ومن سبقه من الخلفاء، بل كانت استمراراً لحكم سياسي ذي دائرة خاصة لا عامة، ما جعلها خلافة مجتزأة، وشأناً داخلياً داخل معسكر علي لا خلافة عامة لكل المسلمين. هي خلافة انحصر نفوذها فوق قسم من أراضي المسلمين وليس كلها، حيث كانت بيعة الحسن منحصرة داخل الكوفة ولم تشارك المناطق الأخرى الخاضعة لنفوذ علي ذات الوزن العسكري أو المعنوي، مثل البصرة والمدينة، في إنتاج هذه البيعة، فلم يكن الحسن سوى خليفة الكوفيين، مثلما كان معاوية خليفة الشاميين.

لم يتسلم الحسن سلطة يدين الجميع لها بالطاعة، بل ترأس معسكر علي الذي أخذت دائرته تتقلص تدريجاً، بفعل هجمات معاوية على الكثير من مواقعها، وبفعل الاختراق الذي أحدثه معاوية داخل معسكر الحسن، حيث برع في شراء الضمائر وتحييد المترددين

---

(١) نقل عن علي خطبة الجهاد التي خاطب بها أتباعه من أهل الكوفة: «ألا وإني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء ليلاً ونهاراً وسراً وعلانية وقلت لهم اغزوهم قبل أن يغزوكم.. فإذا أمرتكم بالسير إليهم في أيام الحر قلتم هذه حمارة القيظ أمهلنا حتى يسبخ عنا الحر وإذا أمرتكم بالسير إليهم في الشتاء قلتم هذه صبارة القر أمهلنا حتى ينسلخ عنا البرد.. لوددت أني لم أركم ولم أعرفكم. وأفسدتم علي رأيي بالعصيان والخذلان». نهج البلاغة، ج.١، ص. ٦٨.

وتخويف أصحاب الحسابات الخاصة، فبات نفوذ الحسن مهدداً بتفكك مفاجئ من الداخل وهجوم مباغت يعد له معاوية من الخارج.

لم تكن الأمصار التي كانت تحت نفوذ معاوية، قيادة وجيشاً وجماعات وأفراداً، معنية ببيعة الحسن، لا من قريب ولا من بعيد، لأنها بالنسبة إليهم بيعة في معسكر العدو، هي شان داخلي لهذا المعسكر وترتيب خاص يقتصر عليه، بل هي بيعة معدة لاستئناف الحرب ضدهم، وعليهم أن يتهيأوا ويعدوا العدة لمواجهتها بعد أن أصبح العدو تحت قيادة جديدة، والاستفادة من نقاط الضعف والارتباك الذي أحدثه قتل علي وانتقال السلطة إلى الحسن. بات المعسكران، معسكر الحسن ومعاوية، فاقدين لأي مشترك يمكن أن يجمعهما أو يوحدهما أو حتى ينهي الصراع بينهما، فاحتمالات الصلح ضئيلة، والحسم العسكري هو سيد الموقف والخيار الأكثر رجحاناً واعتماداً عند طرفي النزاع.

لم يظهر الحسن طوال خمسين يوماً أية نية حربية[1]، لأنه لا يملك القوة العسكرية الكافية التي وصل الحد الأقصى لتعدادها إلى ١٢ ألف مقاتل، وهي عدة لا تكفي لمواجهة جيش معاوية. لذلك آثر أن يستدعي طاعة معاوية بالمراسلة، فكان رد معاوية فورياً بالرفض، ثم باشر معاوية حملته الجديدة ضد الحسن، والتي تقوم على أمرين: أولهما بناء محاجّة جديدة للمشروعية، وثانيهما الاستفادة من ارتباك المرحلة الانتقالية في حكم الحسن حيث بدأ يتجهز لغزو العراق.

ورغم حماسة البعض لبيعة الحسن التي كان رائدها الأول قيس بن سعد[2]، ورغم الأرقام المبالغ بها في بيعة الحسن التي وصلت بحسب بعض الروايات إلى تسعين ألفاً،

---

(١) قال جندب: «فلما أتيت الحسن بن علي بكتاب معاوية قلت له: إن الرجل سائر إليك فابدأ أنت بالمسير حتى تقاتله في أرضه وبلاده وعمله، فإما أن تقدر أنه يتناولك فلا والله حتى يرى يوما أعظم من يوم صفين، فقال: أفعل ثم قعد عن مشورتي وتناسى قولي». راجع: مقاتل الطالبيين، مصدر سابق، ص. ٣٨.

(٢) هو قائد جيش الحسن والمخلصين له، وكان من المخلصين لأبيه وقاتل معه في كل معاركه، وولاه علي على مصر ثم عزله عنها.

إلا أنها بيعة قلقة مزعزعة لا تملك طاقة المواجهة، وتعاني انقاسامات حادة في الميول والأهواء، وتبلى بانتكاسات سريعة في أول لحظة مواجهة.[1]

شن معاوية حملته العسكرية، وقرر اغتنام الارتباك الحاصل في معسكر الحسن، فقرر غزو العراق، واضعاً نفسه مع جيشه عند تخومه، واصلاً حتى جسر منبج على مشارف الكوفة. بالمقابل جهز الحسن جيشه عندما علم بوصول معاوية إلى تخوم العراق. كان معه السواد الأعظم من الكوفة وبعض البصريين والخوارج الذين عادوا بعد وفاة علي لا يمتنعون عن الانضمام إلى صفوف الحسن لمحاربة معاوية. إنهم خليط أقل انتظاماً، جمهرة من الناس يفتقرون إلى الاشراف والشجعان وأهل البأس والعزيمة، ولكنهم يريدون الدفاع عن أرضهم وخليفتهم. ورغم ملامح الضعف في الجانب العراقي، إلا أن نواة قيس بن سعد قائد جيش الحسن ظلت متماسكة، ولولا ذلك لما رأى نفسه معاوية مكرهاً على التفاوض مع الحسن.

***

٢.٤ خطاب مشروعية جديد

حصل انتقال في خطاب المشروعية بين معاوية والحسن، فبعد أن كان معاوية يستند إلى فكرة الثأر لمقتل عثمان وضرورة الاقتصاص من قتلته المندسين في صفوف علي. ادعى معاوية أن الحسن لم يكن سوى شاب يجهل الحرب وليس له قامة أبيه في القيادة وإدارة

---

(١) جاء في الرواية: فاجتمعت العساكر إلى معاوية بن أبي سفيان وسار قاصدا إلى العراق وبلغ الحسن خبر مسيره وانه بلغ جسر منبج فتحرك لذلك وبعث حجر بن عدي يأمر العمال والناس بالتهيؤ للمسير ونادى المنادي: الصلاة جامعة فأقبل الناس يثوبون ويجتمعون فصعد الحسن المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد: فان الله كتب الجهاد على خلقه وسماه كرها. ثم قال لأهل الجهاد من المؤمنين (واصبروا إن الله مع الصابرين) فلستم أيها الناس نائلين ما تحبون إلا بالصبر على ما تكرهون إنه بلغني ان معاوية بلغه انا كنا أزمعنا على المسير إليه فتحرك لذلك فأخرجوا - رحمكم الله - إلى معسكركم بالنخيلة حتى ننظر وتنظروا ونرى وتروا. قال: وإنه في كلامه ليتخوف خذلان الناس إياه. قال: فسكتوا فما تكلم منهم أحد ولا أجاب بحرف». أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، المكتبة الحيدرية، النجف ١٩٦٥، ص. ٣٩.

السلطة، وأخذ يستند إلى معيار الخبرة وَالسن والأهلية، التي تتقدم على معيار القرابة من النبي. كان جواب معاوية للحسن: «لو كنت أعلم أنك أقوم بالأمر وأضبط للناس وأكيد للعدو وأقوى على جميع الأحوال مني لبايعتك.. وإن أمري وأمرك شبيه بأمر أبي بكر وأبيك وأمركم بعد وفاة رسول الله»، وهو تعبير عن أن الأمة اختارت أبا بكر لا علياً لسنه وخبرته رغم القرابة بين علي والنبي. أراد معاوية أن ينفي أي دور أو قيمة للقرابة من النبي، وأن معيار الكفاءة والقدرة التي ادعى معاوية حيازتها هو الأصل، وأن الحسن جديد العهد بها[1]. كان الفضل الذي يعرضه معاوية لنفسه فضلاً سياسياً محضاً.

بالمقابل، استند الحسن في جل خطبه في مواجهة معاوية بالنسب والقرابة من النبي، والانتقاص من نسب معاوية، ليس من أبيه الذي حارب الدعوة النبوية فقط، بل من أمه هند «آكلة كبد حمزة». هذا الانتقاص، يراد منه التشديد على إضفاء بعد ديني للنسب من النبي، فإذا كان النبي مقدساً فالقربى منه تستبطن القداسة أيضاً. في حين كان علي يركز على فضله وسابقته في الإسلام، أخذ التركيز على النسب النبوي والقرابة من النبي يحتل الصدارة في خطاب الحسن السياسي، وكذلك خطاب أخيه الحسين من بعده، للتعويض عن غياب علي

---

(١) كتب إليه معاوية: «إن هذه الأمة لما اختلفت بعد نبيها لم تجهل فضلكم ولا سابقتكم ولا قرابتكم من النبي ولا مكانتكم في الإسلام وأهله فرأت الأمة أن تخرج من هذا الأمر لقريش لمكانها من نبيها ورأي صلحاء الناس من قريش والأنصار وغيرهم من سائر الناس وعامتهم أن يولوا هذا الأمر من قريش أقدمها إسلاماً وأعلمها بالله وأحبها له وأقواها على أمر الله واختاروا أبا بكر وكان ذلك رأي ذوي الحجى والدين والفضيلة والناظرين للأمة فأوقع ذلك في صدوركم لهم التهمة ولم يكونوا بمتهمين ولا فيما أتوا بمخطئين، ولو رأى المسلمون فيكم من يغني غناءه أو يقوم مقامه أو يذب عن حريم المسلمين ذبه ما عدلوا بذلك الامر إلى غيره رغبة عنه ولكنهم عملوا في ذلك بما رأوه صلاحاً للإسلام وأهله..والحال فيما بيني وبينك اليوم مثل الحال التي كنتم عليها أنتم وأبو بكر بعد النبي صلى الله عليه وآله ولو علمت أنك أضبط مني للرعية وأحوط على هذه الأمة وأحسن سياسة وأقوى على جمع الأموال وأكيد للعدو لأجبتك إلى ما دعوتني إليه ورأيتك لذلك أهلاً ولكني قد علمت أني أطول منك ولاية وأقدم منك لهذه الأمة تجربة وأكثر منك سياسة وأكبر منك سناً، فأنت أحق أن تجيبني إلى هذه المنزلة التي سألتني، فادخل في طاعتي ولك الأمر من بعدي». راجع: مقاتل الطالبيين، مصدر سابق، ص. ٣٧.

الذي كان يستمد شرعيته من قامته التاريخية والدينية التي لا يمكن أن تعوض أو يحل محلها أحد. كان لا بد من استحضار الانتساب المباشر إلى النبي، مع ما لهذا النسب من وقع في نفوس الناس ووجدان المسلمين[١]. بخاصة أن الوعي القروسطي يرى قابلية توريث الخصال الروحية والمعنوية؛ فالنبوة في بني إسرائيل عهد سري يرثه الأبناء، ويورث عبر عهد خاص بين السابق واللاحق، فقرابة الدم ليست مجرد صلة بيولوجية، بل سر ينتقل من السابق إلى اللاحق.

رغم ذلك لم تكن القرابة أو النسب للنبي مصدر شرعية الحسن، بل ظلت البيعة أساساً ومعياراً عنده وعند أبيه، البيعة التي تحصل بإجماع المسلمين، وإذا لم يمكن فبإجماع القلة الباقية من صحابة النبي[٢]. كانت البيعة أساس استلام الحسن للسلطة، والأساس الذي دعا معاوية بالاستناد إليه إلى طاعته والخضوع له. ظل خطاب الحسن خطاب الأمة في مراسلاته مع معاوية وفي خطبه في الكوفة. لم يعتمد الحسن القرابة أساساً لمشروعية سلطته، بل كانت معياراً للتفاضل والأهلية ومؤشراً على الأكفأ والأنسب وبالتالي الأصلح للأمة. ظل علي والحسن والحسين يعتمدون البيعة الجامعة أساساً للحكم، لا البيعة التي يشارك فيها كل الناس في جميع الأمصار، فهذا النوع من البيعة لم يكن معروفاً أو معتمداً، بل البيعة في المركز وعاصمة القرار السياسي التي يحصل فيها نقل السلطات. فالمدينة وحدها بايعت أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً، من دون مشاركة الأمصار الأخرى، رغم أهميتها العسكرية

---

(١) في رسالة من الحسن إلى معاوية: «إن علياً - رضوان الله عليه - لما مضى لسبيله -.. ولاني المسلمون الامر بعده.. فدع التعادي في الباطل وادخل فيما دخل فيه الناس من بيعتي فإنك تعلم أني أحق بهذا الأمر منك عند الله وعند كل أواب حفيظ ومن له قلب منيب واتق الله ودع البغي واحقن دماء المسلمين.» المصدر نفسه.

(٢) خطب الحسن قائلًا: «أيها الناس، من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا الحسن بن محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أنا ابن البشير، أنا ابن النذير، أنا ابن الداعي إلى الله عز وجل بإذنه، وأنا ابن السراج المنير، وأنا من أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، والذين افترض الله مودتهم في كتابه إذ يقول: (ومن يقترف حسنة نزد له فيها حسنا). فاقتراف الحسنة مودتنا أهل البيت. قال أبو مخنف: ثم قام ابن عباس بين يديه، فدعا الناس إلى بيعته فاستجابوا له وقالوا: ما أحبه إلينا وأحقه بالخلافة فبايعوه ثم نزل عن المنبر». راجع مقاتل الطالبيين، ص. ٣٣.

والعددية. وكذلك فإن بيعة الحسن حصلت في الكوفة وحدها، لأنها أصبحت عاصمة الخلافة الجديدة.

لكن هل نستنتج أن استلام الحسن للسلطة هو بداية توريث للحكم مارسه علي؟

لا تشير النصوص التاريخية إلى أي تنصيب سياسي من علي للحسن، ما عدا النصوص الحديثية المروية من مصادر مذهبية خاصة يصعب الأخذ بها، لأنها كما ذكرنا لا تخبر عن التاريخ بل تعيد إنتاجه لمصلحة معتقد متأخر عن حدث بيعة الحسن. كانت بيعة الحسن مناسبة عامة وليس من داعٍ للمصنفات التاريخية إخفاء أي تنصيب من علي له، لأن تفاصيلها ليست محلاً للنزاع بين أيٍ من الأطراف المتصارعة في زمن الحسن، أو المذاهب اللاحقة. وغياب أي إشارة إلى تنصيب سياسي من علي في المصنفات التاريخية الأولى، يرجح بقوة عدم حصوله.

لم يوص علي بالسلطة إلى أحد، بل ترك وصايا أخلاقية لولديه الحسن والحسين، تتضمن تعليمات بمعاملة الناس معاملة أخلاقية، لكنها ليست كافية للاستنتاج بأنها نصوص على تنصيب سياسي لهما. فالتنصيب السياسي له لغة تعبير مختلفة، طابعها عام وموجه إلى كل الناس ولا يأخذ شكل وصايا أخلاقية، ولا يحصل التنصيب أيضاً في مجالس خاصة وفق ما توحي به بعض الروايات؛ فالموقع العام يتطلب إشهاراً وإعلانا عامين لا خاصين، هذا فضلاً عن ضرورة اتباع الإعلان بإجراءات سياسية واضحة بتنصيب الحسن زمن علي، مثلما فعل معاوية حين أراد تنصيب ابنه يزيد ولياً للعهد، حيث عمد إلى أخذ البيعة له من كل الأمصار الإسلامية.

حافظ علي على مؤسسة الخلافة وحرص أن يمارس سلطته من داخلها على أساس البيعة العامة، وهو شرط لم يخالفه حتى لمصلحة أبنائه بالوصية لهم أو تنصيبهم أولياء أمور. ما يدل بوضوح على أن الروايات اللاحقة التي رويت ثم دونت ثم صنفت في كتب، التي تؤكد الوصية على الحسن، إما بنص من النبي وإما بنص من علي[1]، هي روايات موضوعة

(١) من قبيل الرواية عن سليم بن قيس الهلالي قال: «شهدت أمير المؤمنين – عليه السلام – حين أوصى إلى ابنه الحسن – عليه السلام – وأشهد على وصيته الحسين – عليه السلام – ومحمدا وجميع ولده =

جاءت استجابة لمعتقد لاحق على زمن الحسن، ولم يكن هذا المعتقد موجوداً أو مألوفاً لدى الحسن أو البيئة الشيعية المحيطة به.

بيعة الحسن كانت نتيجة طبيعية في عاصمة القرار، الكوفة، حيث ليس هناك من ينافسه، أو يساويه في الفضل والمكانة، سوى أخيه الحسين، الذي تفرض تراتبية الأسرة العلوية، إضافة إلى ضرورة تقدم الابن البكر على إخوته في أعراف العرب والمجتمعات المجاورة لهم في ذلك الزمن. انتقلت السلطة إلى الحسن، خارج إطار التوريث السياسي، الذي لم يعتمده علي، لحرصه ووفائه لمبدأ الشورى، الذي أراده إطاراً لأي حكم أو سلطة، ومارسه هو بنفسه. السلطة سلطة المسلمين والطريق الوحيد إلى إظهارها هو الشورى لا فرضها عليهم. ولهذا السبب كان أساس انتقاد علي لخلافة أبي بكر بأنها منتقصة بسبب عدم قيامها على الشورى بقوله: «إن كنت بالشورى حكمت أمرهم فكيف بهذا والمشيرون غيب». وهو المبدأ الذي أصر عليه الحسن في صلحه مع معاوية، حين نص على أن السلطة بعد معاوية ستكون شورى بين المسلمين، وليس ولاية عهد. أساس السلطة عند علي والحسن وحتى الحسين، هو صفتها الجامعة، وتكتسب مشروعيتها من بيعة المسلمين فقط، لا بالتوريث ولا بالغلبة، ولا على أساس النص، ولا أي شيء آخر.

***

= ورؤساء شيعته وأهل بيته، ثم دفع إليه الكتاب والسلاح وقال له: يا بني إنه أمرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن أوصي إليك، وأدفع إليك كتبي وسلاحي، كما أوصى إلي ودفع إلي كتبه وسلاحه، وأمرني أن آمرك إذا حضرك الموت أن تدفعها إلى أخيك الحسين، ثم أقبل على ابنه الحسين – عليه السلام – فقال: وأمرك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تدفعها إلى ابنك هذا، ثم أخذ بيد علي بن الحسين وقال: وأمرك رسول الله أن تدفعها إلى ابنك محمد بن علي فاقرأه من رسول الله ومني السلام». راجع: الشيخ الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ج. ١، ص. ٢٩٧. وهي روايات تنقل خيال الراوي وتترجم معتقد الجماعة الخاصة إلى وقائع لا تمت إلى التاريخ بصلة. فالإمامة السياسية ليست سراً أو عهداً خاصاً بين ولد وابنه، بل هي شأن عام، لا تأخذ حقيقتها إلا في العلن وعلى الملأ من الناس وباعتراف منهم. هذا فضلاً عن أن التاريخ يؤكد أن بيعة الحسن جرت على أساس البيعة العلنية وتوافق أهل الكوفة عليه لا على أساس الوصية.

٤ .٣ صلح الحسن وأسبابه

لا توضح الوثائق التاريخية الأسباب التي دفعت الحسن إلى الصلح. إلا أن هنالك ثلاثة أوجه لهذا الصلح:

أولها: أن غيرة الحسن على دين جده وورعه التقوائي، حفزاه على إعادة وحدة الأمة، حتى لو اقتضى ذلك تنازله عن السلطة. فالأساس هو عودة الجماعة المسلمة ورأب الصدع الذي يهدد بزوال أمة محمد وامّحاء الدين. هذا الرأي تدعمه نبوءة مروية عن النبي بأن جمع شمل الأمة سيتحقق على يد الحسن، بقوله: «يصلح الله به بين فئتين»، وقد فسرت الفئتان بأنهما فئة معاوية وفئة الحسن، وسمي العام الذي تم فيه صلح الحسن ومعاوية بعام الجماعة.

هذا الاحتمال يقوم على رواية لا تخلو من شبهة الوضع الهادف إلى تخطئة علي في حملته العسكرية ضد طلحة والزبير ومعاوية، مع إظهار تهاونه في سفك الدماء لتحقيق مآربه السياسية، وعناده في تحقيق مراميه مهما كانت الكلفة البشرية وراءها أو آثارها المدمرة على الأمة، وأن صلاح الأمة ظل ينتظر موت علي المحارب ومجيء الحسن المسالم ليجتمع شمل الأمة ويعم الوفاق والسلام بين المسملين.

كما أن هذا التفسير بعيد كل البعد عن الواقع التاريخي، وسياق الأحداث؛ فالأمة لم يجتمع شملها بعد الصلح، إذ مارس معاوية أبشع صور التنكيل بشيعة علي والمناصرين لأبنائه. وكان الصلح فرصة لمعاوية لتثبيت سلطته وفرض البيعة لابنه يزيد. ما يدل على أن عام الجماعة هو ابتكار أموي، وجزء من أيديولوجيا السلطة التي عممها الأمويون، التي توثق الصلة بين مركزية السلطة ووحدة الجماعة، بين الثورة والفتنة، بين المعارضة وشق الصف. الذي تحقق في التاريخ هو تعزيز مركزية سلطة حادة، وبقاء المسلمين متعددي الأهواء والميول. إنها مفردة من مفردات الشكل الأمبراطوري للحكم، الذي صار حقيقة فعلية منذ اللحظة التي تخلى فيها الحسن عن السلطة لمعاوية.

ومهما قيل في هذا التفسير، فقد كان هناك خوف جدي عند الحسن من أن استمرار الصراع مع معاوية، وتكرار حرب داخلية طاحنة مثل حرب صفين، قد يتسببان لا بتفكك

معسكره فحسب بل بتفكك معسكر الإسلام نفسه[1]، وحصول ردة شاملة لدى القبائل التي كان باعثها في القتال هو الغنيمة لا الدين، مع قابلية الحشود القبلية للردة مع تفكك المركز السياسي، خصوصاً بأن الدين الذي دان له العرب هو بنظرهم دين قريش، أي دين قبيلة من قبائل العرب أرغمت بقية القبائل على اعتناقه عبر الخضوع له[2]. هنالك شفقة عميقة لدى الحسن على دين جده، جعلته يختار أهون الشرين، شر التسليم لمعاوية وشر سقوط الهيكل بكامله فوق رؤوس الجميع، وهو الشر نفسه الذي اضطر عليٌ إلى التسليم به، عندما رأى أن الخلافة صرفت إلى من هو أقل منه مكانة وأهلية، وآثر التسليم والسكوت بقوله: «لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين، ولم يكن بها جور إلا عليّ خاصة».

ثانيها أن الحسن كان يميل إلى الخيار السلمي منذ البداية، بمعنى أنه لم يكن مقتنعاً بخيار الحرب مع معاوية، لكنه كان رغم ذلك يطيع محيطه ورجاله، فجهَّز الجيش وقام بما ينبغي القيام به. إلا أنه أعلن في خطبة بيعته: «ألا إن ما تكرهون في الجماعة خير لكم مما تحبون من الفرقة»[3]. وهو تصريح فهم منه الناس بأن الحسن صمم على عقد السلام

---

(١) في الرواية أن «الحسن قال لمالك بن ضمرة عندما كلمه بشأن الوثيقة: إني خشيت أن يجتث المسلمون عن وجه الأرض، فأردت أن يكون للدين داع، وقال عليه السلام مخاطباً أبا سعيد: يا أبا سعيد، علة مصالحتي لمعاوية، علة مصالحة رسول الله (ص) لبني ضمرة وبني الأشجع ولأهل مكة، حين انصرف من الحديبية». راجع: القرشي، حياة الإمام الحسن، ج.٢، ص. ٢٧٧.

(٢) دخول الناس في دين الله أفواجاً بعد فتح مكة بحسب الآية: «إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً..»، لم يكن إعلان إيمان جاء بسبب التأمل والتدبر الفرديين، بل إعلان خضوع للسلطة الجديدة التي ستسود العرب جميعهم باسم الإسلام. ففي الرواية أنه بعد فتح مكة أخذت القبائل ترسل وفودها لمبايعة النبي، وهذا ليس إعلان إيمان بل إعلان تسليم وخضوع، وهو عرضة للاهتزاز بمجرد شعور هذه القبائل بضعف السلطة المركزية. وهو ما حصل في حرب الردة، حين شعرت القبائل أن موت النبي علامة على نهاية حكمه وسلطانه، وبات بإمكانهم التحرر من هذا السلطان، والعودة إلى وضعهم السابق.

(٣) في الرواية: أنه لما قتل علي بن أبي طالب، ثار الناس إلى الحسن بن علي بالبيعة، فلما بايعوه قال لهم: تبايعون لي على السمع والطاعة، وتحاربون من حاربت، وتسالمون من سالمت، فلما سمعوا ذلك ارتابوا وأمسكوا أيديهم وقبض هو يده، فأتوا الحسين، فقالوا له: ابسط يدك نبايعك على ما بايعنا عليه أباك، وعلى حرب المحلين الضالين أهل الشام، فقال الحسين: معاذ الله أن أبايعكم ما كان الحسن =

مع معاوية. ما يعكس إرادة الحسن في أن تتجدد وحدة الأمة وتلتئم الجماعة الإسلامية، حتى لو كان ذلك في ظل حكم معاوية وتخليه الكامل عن السلطة. لعل الحسن بوجدانه الديني، كان يشفق على دين محمد وأمة جده، المهددة بالإبادة والتقويض الشامل ما لم تتوقف الحرب، ويتنازل أحد الرؤساء للآخر ويخلي له الساحة بالكامل.

بل تذهب الروايات إلى القول بأن الحسن كان في عهد أبيه متحفظاً على خطّته في المواجهة والقتال، سواء أكان ذلك في معركة الجمل أم في حرب صفين. تبدى ذلك في نقاش الحسن لأبيه قبل معركة الجمل، حين أبدى الحسن، عدم إيمانه بجدوى المواجهة بهذه الطريقة، وأن الأسلم لعلي[1] هو تجنب المواجهة، والرهان على عودة الناس إلى رشدها وتقواها. فالحسن لسبب أو لآخر، كان يرى أن السلطة التي تأتي بقوة السلاح ستتعرض مشروعيتها للخدش، وأن مآل المواجهة المسلحة هو التشتت والقتل الذي لا طائل منه. وهو منطق قابله علي بمنطق آخر، وهو أن الشر لن يموت وحده، وأن الخير لن يحقق مآربه بمسرى عفوي، بل لا بد من المواجهة الشرسة ومحاصرة الشر ومنازلته حتى الرمق الأخير.

نحن هنا أمام ذهنيتين، مزاجي تفكير مختلفين، أسلوبين في ممارسة القيادة، بين الأب وابنه، تولدت منهما مقاربتان متباعدتان، رغم أنهما يقعان في الخندق نفسه، ويحملان

= حياً. قال: فانصرفوا إلى الحسن، فلم يجدوا بداً من بيعته، على ما شرط عليهم، فلما تمت البيعة له، وأخذ عهودهم ومواثيقهم على ذلك، كاتب معاوية، فأتاه فخلا به، فاصطلح معه على أن لمعاوية الإمامة ما كان حياً، فإذا مات فالأمر للحسن. راجع: الإمامة والسياسة، ج. ض، ص. ١٤٠.

(١) قال الحسن لأبيه: «سألتك أن تعتزل الناس وتلحق بمكة حتى تؤوب العرب وتعود إليها أحلامها، وتأتيك وفودها، فوالله لو كنت في حجر ضب لضربت إليك العرب أباط الإبل حتى تستخرجك منه، ثم خالفك طلحة والزبير فسألتك أن لاتتبعهما وتدعهما، فإن اجتمعا الأمة فذاك، وإن اختلفت رضيت بما قضى الله، وأنا اليوم أسألك أن لا تقدم العراق وأذكرك بالله أن لا تقتل بمضيعة». فكان مما أجاب به علي: «..فوالله لا أكون كالضبع تنتظر عليها طالبها، فيضع الحبل في رجلها حتى يقطع عرقوبها، ثم يخرجها فيمزقها إرباً إرباً، ولكن أباك يا بني يضرب بالمقبل إلى الحق المدبر عنه، وبالسامع المطيع العاصي المخالف أبداً حتى يأتي علي يومي». راجع: الشيخ الطوسي، الأمالي، دار الثقافة، قم ١٩٩٣، ص. ٥٢.

الانتماء والقيم نفسها. الاختلاف بين علي والحسن هنا، ليس في التكوين النفسي، بل في الذهنية وأسلوب المقاربة وتقدير الأمور وبناء استراتيجيات المواجهة. أي اتفاقهما في المنطلق والمبدأ والغاية، والاختلاف في الوسيلة والآلية.

الحسن يعتقد أن إحقاق الحق هو مسؤولية الأمة بأسرها وليست مسؤولية الإمام وحده، وواجب إقامة الحق هو واجب الأمة مجتمعة، فلا يمكن للإمام أن يحكم إلا حين تكون الأمة في حالة رشد وصواب، إنه قرار الأمة وليس قرار الإمام، وعلى الأمة أن تبادر لا الإمام. في هذا الكلام شيء من الحديث عن الشرط التاريخي لأي مشروع سياسي، فإذا توافر الشرط التاريخي، بمظاهره الاجتماعية والثقافية فليكن، وإلا لا جدوى من أي جهد أو نشاط، لأنه بمثابة الدخول في المجهول، وعمل انتحاري أو مدمر، مصيره الطريق المسدود، والمزيد من التدمير داخل الأمة، ومزيد من الحرج والارتباك للمشروع نفسه.

هذا المنطق، رغم عدم شعبيته، إلا أنه بات بعد استشهاد أخيه الحسين، أي بعد المأساة المفجعة والأثمان العالية التي يجنيها الإنسان من مغامرة مواجهة السلطة، هو الخيار المعتمد لدى أكثر ذرية الحسين، حيث جانبوا التصدي للشأن السياسي، واعتبروا أن إقامة الإمامة الحقة هي مسؤولية الأمة نفسها وليست مسؤولية الإمام. فالصلاح يبدأ من الأمة، التي تقرر تنصيب الإمام الصالح، وليس العكس.

أما علي فيرى أن الصلاح لا يتحقق بطريقة عفوية وبذاته داخل الأمة، بل لا بد له من قوة دفع، من إصرار عنيد، من ثلة تدفع بالأمور وتخوض غمار المواجهة الكاملة بكامل ثقلها حتى النهاية. ترك الأمور للأمة يعني ترك الساحة بالكامل للمعسكر الآخر في حسم الموقف لمصلحته. المشاريع السياسية لا تدعى بل تدعو، لا تأخذ موقعها بوعي ويقظة فجائية من الناس بل تنتزع موقعها وموقفها، وتقاتل حتى النهاية حتى لو كانت احتمالات النجاح ضعيفة وضئيلة. الانسحاب يعني ترك الساحة للمشروع الآخر، الذي سيعود عليك ليلاحقك ويقتلك. هكذا كان علي وهكذا فكر الحسين من بعده.

تفكير الحسن المختلف عن تفكير أبيه، لا يعني أن الحسن انكفأ عن معسكر أبيه،

بل كان إقدامه في معارك الجمل وصفين لافتاً، ولعب دوراً أساسياً ومحورياً في تعبئة أهل الكوفة وتجنيدهم للانضمام إلى علي في معركتي الجمل وصفين، بعد أن عمد أبو موسى الأشعري إلى تثبيط أهلها عن الانضمام إلى معسكر علي. كما أن إقدام الحسن اللافت في معركتي صفين والجمل، حرك شفقة وخوف أبيه عليه، وطلب من بعض أصحابه أن يمسكوه هو والحسين، ويدفعوا بهما إلى الواجهة الخلفية للمعركة لا الأمامية. موقف الحسن بالصلح ليس نابعاً من تكوين نفسي فيه بميله إلى السلم، فقد شهد له التاريخ إقداماً جريئاً في كل معارك أبيه، لكن القضية هنا قضية تقدير موقف، رؤية وحسابات رآها الحسن من منظور، ورآها أبوه علي من منظور آخر.

تفكير الحسن ليس إلا تفكيراً داخل المعسكر نفسه، بكل بناءاته ونظام مصالحه وقواعد ولاءاته، الذي كان الحسن جزءاً عضوياً فيه، لكن الاختلاف هو في مقاربة الأشياء وطريقة التعاطي فيها، والتفكير في المآلات، وتحديد المسؤوليات، أكثر من اختلاف المنطلقات والمبادئ التي تجمع الحسن بأبيه والتي لم يفارقها أو يحيد عنها شعرة واحدة. إنه منطق القيادة التي لا تعبأ بالأخطار مقابل منطق الحسابات الدقيقة، مسؤولية القائد مقابل مسؤولية الأمة.

ثالثها لو سلمنا بأن الحسن كان يحمل تقديراً مختلفاً للأمور، ويميل في قرارة نفسه إلى اعتماد سياسة مواجهة مختلفة، أو التعامل مع الأحداث بمآلاتها وعواقبها النهائية والرفع عن كاهله مسؤولية التغيير الشاملة، إلا أن جملة معطيات موضوعية، حتمت على الحسن اتخاذ قرار التنازل لمعاوية، وتدارك الأمر قبل الوصول إلى الكارثة الكبرى التي تنتهي بمجزرة كاملة بحق البيت العلوي وبحق أتباع علي. هذه المعطيات عرضت نفسها على الحسن، ليدرك معها أن المعركة لن تكون لمصلحته بل لمصلحة معاوية، بحيث لو أن معاوية حسم المعركة لكان ذلك مسوغاً له إبادة المعسكر العلوي بالكامل. فالصلح كان في سياق المزاحمة بين السيئ والمأساة، بين الخسارة والكارثة. استشرف الحسن مشهد إبادة

جماعية للبيت العلوي ولمن يدور في فلك هذا البيت فآثر تقليل الخسارة، والحد من الكارثة، والخروج من المعركة الخاسرة سلفاً بأقل الخسائر الممكنة في الأرواح والمعنويات[1].

أخذت التناقضات تتنامى في معسكر الحسن إلى حد الانفجار الكبير الذي كانت بداية مؤشراته الهجوم على خيمته وسلبه رداءه ومحاولة اغتياله، وهي وضعية لا تستقيم معها أية مواجهة، ولا يقوم فيها أي حكم[2].

فالخوارج انضموا إلى معسكر الحسن بعد مقتل أبيه، لم يمانع الحسن بذلك، لأنه بحاجة إلى مدد عسكري ومقاتلين شرسين، وهذا متوافر في الخوارج، لكن هذا الانضمام حمل معه مخاطر تشبه المخاطر نفسها التي تعرض لها والده علي معهم. لم يكن انضمام الخوارج انضمام ولاء وبيعة، بل انضماماً مشروطاً لقتال معاوية، ومنح الحسن فرصة للتكفير عن خطيئة والده بقبوله التحكيم والنزول عند حكم البشر لا حكم الله. لم يحكم الخوارج بكفر الحسن، بل حصروا خطيئة التحكيم بعلي، إلا أن تردد الحسن في إعلان الحرب والمباشرة في قتال معاوية، عجل في إصدار حكم الكفر عليه، وبات بنظرهم كافراً يستحق القتل.

---

(١) سوغ الحسن صلحه بعبارات متعددة: «اتقاء الفتنة» و«حقن دماء المسلمين» «لأجل الصلاح» «خشيت أن تجتثوا عن وجه الأرض فأردت أن يكون للدين في الأرض ناعي»، «كانت جماجم العرب بيدي يسالمون لمن سالمت ويحاربون من حاربت فتركتها ابتغاء وجه الله وحقن دماء المسلمين». «ولو وجدت أعواناً ما بايعتك يا معاوية»، «ألا إن معاوية دعانا إلى أمر ليس فيه عز ولا نصفة فإن أردتم الموت أردناه، وإن أردتم الحياة قبلناه، فناداه القوم من كل جانب البقية البقية فلما أرادوه أمضى الصلح»، «ألا وإن ما تكرهون في الجماعة خير لكم مما تحبون في الفرقة إلا وإني ناظر لكم خيرا من نظركم لأنفسكم فلا تخالفوا أمري ولا تردوا عليّ رأيي»، «لولا ما أتيت لما ترك من شيعتنا على وجه الأرض أحد إلا قتل». راجع: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٣، ج. ٣، ص. ٢٧٤.

(٢) فبينما الحسن في المدائن معسكراً بظاهرها، إذ صرخ في الناس صارخ: ألا إن قيس بن سعد بن عبادة قد قتل، فثار الناس فانتهبوا أمتعة بعضهم بعضاً حتى انتهبوا سرادق الحسن، حتى نازعوه بساطاً كان جالساً عليه، وطعنه بعضهم حين ركب طعنة أثبتوه وأشوته فكرههم الحسن كراهية شديدة، وركب فدخل القصر الأبيض من المدائن فنزله وهو جريح، وكان عامله على المدائن سعد بن مسعود الثقفي. راجع: ابن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٨، ج. ٨، ص. ١٦.

كان معسكر الحسن يعاني تململ القبائل التي أنهكتها حرب صفين وقتل فيها الكثير من دون أن تحقق فائدة تذكر. كان الجميع يعلم أن حرباً جديدةً مع معاوية لن تبقي ولن تذر، ستكون حرب إبادة شاملة، وستكون نتائجها غير محسومة. فإذا عجز معسكر علي الذي كان في وضعية تماسك كاملة واندفاع قوي عن أن يحسم المعركة، فكيف بمعسكر منهك ومتردد وخائف، وبقيادة جديدة ليس لها باع علي في القتال والقيادة الكاريزمية التي تفرد بها، ولا يمكن لأحد أن يحل محلها أو يملأ فراغها، حتى لو كان من سلالته هو. لذلك بتنا نشهد مراسلات عديدة بين بعض الأشراف والقيادات في معسكر الحسن وبين معاوية، لطلب الصفح والعفو وتحييدهم، ووعودهم لمعاوية بخروجهم من جبهة القتال.

أخطر تطور في معسكر الحسن هو تفكك الحلقة الضيقة للمعسكر، التي هي بمثابة نواة الكتلة الصلبة التي تدور في رحاها القوى الأخرى، وتستمد منها الحلقات الأبعد زخمها وقوتها ومعنوياتها، ومع تفكك الحلقة الأصغر، فإن المعسكر بأسره سيتداعي ويتشظى.

التفكك الأول حصل داخل الأسرة الهاشمية. فعلي كان محاطاً بجميع أسرته الهاشمية، بإخوته وأبناء عمه العباس، كانت معركته معركة هاشمية بالصميم، وجميع بني هاشم ملتفون حوله، لأن أحد أوجه الصراع هو صراع بين البيت الأموي والبيت الهاشمي، هو استعادة التنافس القديم قبل الإسلام على زعامة قريش، وإذا بهذا التنافس يستعيد حيويته ليصبح صراعاً على قيادة الأمة الإسلامية، أو قيادة العرب في ظل الإسلام. لكن القضية أصبحت بعد الحسن قضية صراع البيت العلوي ضد البيت الأموي، الذي بدوره سيصبح البيت السفياني فقط بعد أن استبعد معاوية الكثير من رموز الأسرة الأموية.

قام عبيد الله بن عباس ابن عم علي الذي كان والياً لعلي على اليمن، بمراسلة معاوية، فأعطاه معاوية الأمان وبذل له مالا وفيراً ما جعله لا يكتفي بتجييد نفسه من المعركة، بل ينضم إلى معسكر معاوية[1]. أما عبد الله بن عباس، فتختفي صورته من المشهد بالكامل،

(١) فلما كان الليل أرسل معاوية إلى عبيد الله بن العباس أن الحسن قد راسلني في الصلح وهو مسلم الأمر إلي فإن دخلت في طاعتي الآن كنت متبوعاً وإلا دخلت وأنت تابع ولك إن جئتني الآن أن أعطيك ألف ألف درهم، يعجل لك في هذا الوقت النصف وإذا دخلت الكوفة النصف الآخر، فانسل =

ولم يعد جزءاً من المشهد السياسي، بعد أن تسببت حادثة البصرة بحصول جفاء بينه وبين علي، بسبب اتهام الأخير له بالتفريط بأموال المسلمين وربما بالسرقة، ورد ابن عباس على علي وتخليه عن ولاية البصرة، وتحميله الأموال التي اعتبرها أمواله إلى مكة، وخروجه من معسكر علي بالكامل. أما أبناء عم الحسن الآخرون أمثال أبناء جعفر وغيرهم، فقد عرف عن بعضهم انضمامهم إلى معاوية، ليكسبوا وده والأمان منه وماله الوفير الذي أخذ يغدقه على رموز المعسكر الآخر لتحييدهم أو لكسب تأييدهم.

لم تعد هناك قضية هاشمية، بل قضية علوية، وانتقل الخطاب العلوي الجديد إلى التشديد على قيمة النسب النبوي، السلالة النبوية التي ينحدر منها الحسن والحسين بشكل حصري. مع الحسن انتقل الولاء من علي لشخصه وفضله وسابقته ومزاياه الخاصة التي لا تحتاج معها إلى مزايا وفضائل أخرى، إلى الولاء للبيت العلوي، الذي يلوذ بالقرابة من النبي، ويعتبر نفسه الامتداد الطبيعي للنبوة والرسالة، مقابل البيت الأموي. لم يعد أبناء عم علي وأبناء إخوته معنيين بمعركة الحسن الجديدة، بل تولدت لديهم حسابات أخرى، إما شخصية وإما عائلية. أي نشأت مصالح عائلية جديدة بدأت تتمايز عن بيت علي لها حسابات الربح والخسارة الخاصة بها بل لديها تطلعات للسلطة تنتظر لحظتها التاريخية المناسبة.

بل يذكر التاريخ علامات تمايز بين الحسن وأخيه محمد ابن الحنفية، الذي اتخذ مكاناً قصياً إزاء معركة الحسن، وما تذكره الروايات من جدل حصل بين الاثنين، ثم ذهاب ابن الحنفية لاحقاً إلى مكة والمكوث فيها حتى النهاية. وهو تمايز استمر بعد الحسن، ولم يشارك ابن الحنفية أخاه الحسين في ثورته بل اكتفى بإبداء النصح والشفقة. تبين منذ ذلك الحين أن ابن الحنفية له حساباته الخاصة ومشروعه الخاص، الذي كان يتحين الفرصة المؤاتية ليتحقق، والتي حصلت على يد المختار الثقفي بعد الحسين، إذ وفر لابن الحنفية خط حضور سياسي فاعل له ولذريته، وكانت بمثابة الشرارة الأولى التي التقطها العباسيون لاحقاً لتأسيس سلطتهم.

= عبيد الله ليلاً فدخل عسكر معاوية فوفى له بما وعده فأصبح الناس ينتظرون أن يخرج فيصلي بهم فلم يخرج حتى أصبحوا فطلبوه فلم يجدوه. راجع: مقاتل الطالبيين، مصدر سابق، ص. ٤٣.

هنالك جانب آخر خطير في معسكر الحسن، يعكس هشاشته وتردده، هو أنه يتأثر بأقل الإشاعات، ما يعكس توتره وقلقه وعدم ثقته بنفسه أو ربما عدم الثقة بالقيادة الجديدة في أن تحل محل علي وتقوم مقامها وتتحمل كامل العبء الذي قام به. تروي الروايات تأثر هذه الجماعات بأية إشاعة، وقابلية عالية لانحياز البعض إلى جانب معاوية لمغريات بسيطة مثلما حصل مع عبيد الله بن عباس. هذا بالإضافة إلى تعرض الحسن لمحاولات اغتيال وتعرض فسطاطه للنهب. وهي مؤشرات خطيرة، توحي أن جيش الحسن ومناصريه مجموعة ميول وأهواء متفرقة، جماعات قلقة تخاف على مصيرها، لم يعد هنالك قضية مركزية واضحة يقاتل لأجلها هؤلاء الناس، هناك شيء من الغموض في أهداف وأغراض الحملة الجديدة التي يقودها الحسن، ما تسبب بتشتت القوى المجتمعة، التي هي في واقع الأمر قوى متعددة، تقوم على ولاءات قبلية متباينة.

نجح معاوية في إحداث اختراقات خطيرة داخل معسكر الحسن، وتسبب بانقلاب الكثيرين عليه. لكن هل طعن الحسن هو نتيجة لموقف الحسن نفسه، وظهور أمارات بأنه يريد مصالحة معاوية، كما توحي بذلك بعض الروايات[1]، ما دفع جماعات خارجية إلى

---

(١) جاء في الخبر: «وأخذ الحسن على حمام عمر حتى أتى دير كعب ثم بكر فنزل ساباط دون القنطرة فلما أصبح نادى في الناس: الصلاة جامعة فاجتمعوا وصعد المنبر فخطبهم فحمد الله فقال: الحمد لله كلما حمده حامد، وأشهد أن لا إله إلا الله كلما شهد له شاهد، وأشهد أن محمداً رسول الله أرسله بالحق وائتمنه على الوحي، صلى الله عليه وآله. أما بعد، فوالله إني لأرجو أن أكون قد أصبحت بحمد الله ومنه وأنا أنصح خلق الله لخلقه، وما أصبحت محتملاً على مسلم ضغينة ولا مريداً له سوءًا ولا غائلة، ألا وإن ما تكرهون في الجماعة خير لكم مما تحبون في الفرقة، إلا وأني ناظر لكم خيراً من نظركم لأنفسكم، فلا تخالفوا أمري ولا تردوا عليّ رأيي غفر الله لي ولكم وأرشدني وإياكم لما فيه المحبة والرضا. قال: فنظر الناس بعضهم إلى بعض، وقالوا: ما ترونه، يريد بما قال؟ قالوا: نظنه والله يريد أن يصالح معاوية ويسلم الأمر إليه فقالوا: كفر والله الرجل ثم شدوا على فسطاطه فانتهبوه حتى أخذوا مصلاه من تحته، ثم شد عليه عبد الرحمان ابن عبد الله بن جعال الأزدي فنزع مطرفه عن عاتقه، فبقي جالساً متقلداً السيف بغير رداء، ثم دعا بفرسه فركبه، وأحدق به طوائف من خاصته وشيعته، ومنعوا منه من أراده ولاموه وضعفوه لما تكلم به فقال: ادعوا لي ربيعة وهمدان فدعوا له فأطافوا به، ودفعوا الناس عنه ومعهم شوب من غيرهم، فقام إليه رجل من بني أسد من بني نصر بن قعين يقال له الجراح بن سنان فلما مر في مظلم ساباط قام إليه فأخذ بلجام بغلته وبيده معول =

عقاب الحسن على موقفه المتردد أو نيته في مصالحة معاوية، أم هو بداية تصدع جدي وعلامة انهيار فعلية لمعسكر الحسن، كان سببها تراكم تناقضات عديدة في أكثر من جانب وصلت إلى الذروة، وأدت إلى انفجار هائل داخل معسكره، قضى على المعسكر بالكامل؟

أدرك الحسن خطورة الخيانة الشائنة لعبيد الله بن عباس، الذي باع نفسه لمعاوية، وانضم إلى صفوفه، وقد حذا حذوه خمس أشراف العراق ولا سيما أشراف البصرة. كذلك وعى الحسن الضعف والتمزق الذي كان يعيشه العراق جراء التحزبات وقلة الانضباط، باستثناء نواة صغيرة، ما أفقد أهل الكوفة روحهم القتالية الكافية والضرورية لمواجهة العدو الذي بات على مشارفها. في تلك اللحظة الصعبة، والفوضى العارمة في معسكره والتفكك المريع الذي أخذ يصيب بنية الكيان بالتصدع والانهيار أخذ الحسن قراره بملء إرادته، من دون تدخل من الخصم، بالميل إلى الخيار السلمي حتى لو اقتضى ذلك تخليه وتنازله عن السلطة. عاين الحسن أمام عينيه انهيار معسكره، بحيث لم يعد متردداً في اختيار القتال أو عدمه، بل اختار الطريقة الأنسب التي تمنع عن البيت العلوي الإبادة الشاملة فيما لو قرر مواجهة معاوية، إذ كانت فيها الغلبة بنظره مؤكدة لمعاوية.

تنازل الحسن لمعاوية عن السلطة، واشترط أن تكون من بعد معاوية شورى بين المسلمين، وأن يمنح عفواً عاماً، فيمتنع معاوية عن القيام بأي عمل مؤذ للحسن وصحبه وشيعة علي عموماً. وهو تنازل أنهى حالة الحرب بين المسلمين، فأعيد تكوين جسد الأمة وروحها، لكن مع كم هائل من المرارة والشكوى لدى العراقيين من صحابة علي الأقربين، تفجر اتهامات قاسية بوجه الحسن، ولومه بأنه تركهم لقمة سائغة بيد معاوية.

انتهى الأمر بعلي بعد التحكيم في صفين إلى قسمة نفوذ بين علي ومعاوية، وفي حالة كر وفر في مناطق النفوذ بينهما، إلى أن انتهت المعركة بقتل علي غدراً، ولعله موت مفاجئ غير متوقع أربك صفوف الجبهة في جانب علي، وزاد قواه تشرذماً، ولم يكن بإمكان الحسن إمساك هذه الجبهة أو ترميم تناقضاتها الداخلية والذاتية، ورأى أن موازين القوى

= فقال: الله أكبر يا حسن أشركت كما أشرك أبوك من قبل ثم طعنه فوقعت الطعنة في فخذه فشقته حتى بلغت أربيته..» راجع: مقاتل الطالبيين، ص. ٤٨.

ستكون بالتأكيد لمصلحة معاوية، وبانتصاره العسكري، لن يبقى لبني هاشم باقية، ولن يبقى لشيعة علي بقية. عرض الحسن الصلح بشروط عالية، رغم أن موازين القوة لديه لا تسمح له بذلك، لكن معاوية سارع إلى استجابتها والقبول بها، لأنه سيصبح خليفة المسلمين، وسلطته ستكون شرعية باعتراف بني هاشم أنفسهم، وهذا يكفيه لتحقيق انتصاره وتأكيد سلطته. وهي شروط في كل الأحوال أعلن تخليه عنها لاحقاً.

***

٤ .٤ صلح الحسن وحكم معاوية

هل يمكن تسمية ما حصل بين الحسن ومعاوية صلحاً. لو كان كذلك، فإن الصلح ينهي الخلاف ويحتفظ كل طرف بموقعه السياسي ومكانته الاجتماعية. ما حصل هو تنازل وتخل من الحسن لمعاوية عن كل شيء. الحسن بايع معاوية وتخلى له عن المواقع التي احتفظ بها أبوه وظل يدافع عنها كل حياته[١]. إلا أن معاوية لم يف ببنود الصلح، فها هو يعلن من على منبر الكوفة، أن كل ما عهد به إلى الحسن لن يفي به[٢]. ما يوحي بأن معاوية ترجم صلحه مع الحسن بأنه استسلام سلمي من الحسن له. بل لعل انكفاء الحسن بعد الصلح إلى المدينة

---

(١) جاء في الرواية أن نص الوثيقة بين الحسن ومعاوية جاءت كما ياتي: هذا ما اصطلح عليه الحسن بن علي بن أبي طالب، معاوية بن أبي سفيان، صالحه على:. ١ - أن يعمل فيهم بكتاب الله وسنة رسوله (ص)، وسيرة الخلفاء الصالحين. ٢ - ليس لمعاوية بن أبي سفيان أن يعهد لأحد من بعده عهداً، بل يكون الأمر بعده شورى بين المسلمين. ٣ - إن الناس آمنون حيث كانوا من أرض الله، في شامهم وعراقهم وتهامهم وحجازهم. ٤ - إن أصحاب علي وشيعته آمنون على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وأولادهم، وعلى معاوية بن أبي سفيان بذلك عهد الله وميثاقه، وما أخذ الله على أحد من خلقه بالوفاء بما أعطى الله من نفسه. راجع: أحمد بن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح، دار الأضواء، بيروت ١٩٩٠، ج. ٤، ص. ٢٩١.

(٢) فلما استتمت الهدنة في ذلك، سار معاوية حتى نزل بالنخيلة وقال: إني والله ما قاتلتكم لتصلوا ولا لتحجوا ولا لتزكوا إنكم ستفعلون ذلك ولكني قاتلتكم لأتأمر عليكم وقد أعطاني الله ذلك وأنتم له كارهون، إلا إني كنت منيت الحسن وأعطيته أشياء وجيعها تحت قدمي لا أفي بشيء منها له. راجع: مقاتل الطالبيين، ص. ٤٦.

وعدم ممارسته أية رقابة أو معارضة لمعاوية على انتهاكاته، وعدم اشتراطه جهة رقابة تضمن تنفيذ الصلح مع الحسن، كل ذلك يدل على أن الصلح كان أقرب إلى تسليم سلمي للسلطة من الحسن لمعاوية، فهمه أنصار الحسن وشيعته بأنه استسلام لمعاوية ووضع قدرهم بيده. وفهمه معاوية نفسه على أنه ربح معركته السياسية ليس مع الحسن فحسب بل مع أبيه علي. غيَّر الحسن مسار المواجهة، وهو تغيير لم يخطر ببال أحد ممن حوله، حتى أبيه علي الذي ظل حتى اللحظة الأخيرة من حياته يعبئ ويجهز لتغيير معادلة توازن القوى مع معاوية. إذا بالحسن يقلب المعادلة في الاتجاه المعاكس، ويخلي الساحة بالكامل لمعاوية في ترسيخ سلطته ومد نفوذه.

سمتان أساسيتان اتسم بهما حكم معاوية:

أولهما حكم الغلبة: دشن معاوية حكمه بخطبة تظهر منطق حكمه الجديد، وهو منطق الغلبة. أعلن أنه لن يفي بأي من عهوده السابقة مع الحسن، حكم الغلبة الذي يستمد شرعيته من بطشه وقوته لا من رأي الناس وبيعتهم؛ فالبيعة بالنسبة لمعاوية، لا تنشيء مشروعية سياسية، بل هي انتزاع الاعتراف بها من الناس بالقوة، وأثر من آثار إرغام الناس عليها. لحظة بيعة الحسن لمعاوية كانت لحظة تحول في مسار الحياة السياسية بكاملها، بداية عهد جديد بمنطق جديد، لا يكتفي باستعراض قوته وممارسة بطشه ضد كل معارض، بل ضد كل معترض بالكلام، قدم بذلك نموذجاً في قتل حجر بن عدي الذي أدين على كلام قاله ضد معاوية[1]. لأول مرة في التاريخ الإسلامي يحاكم شخص لا على تآمره بل على ذمه السلطة والنيل منها بالكلام. هذا المستوى لم يكن معهوداً ولم يمارس من قبل، إذ لطالما كان النقاش يحتدم في زمن الخلفاء الأربعة، ولطالما تصاعد الجدل في معسكر علي، ولطالما تكاثرت الأصوات المحتجة زمن عثمان، من دون أن تصل إلى حد التصفية الجسدية. بل وصلت الأمور في زمن معاوية إلى حد التهمة على الظن، فزياد ابن أبيه، قدم نموذجاً جديداً

---

(١) أشهد زياد سبعين رجلًا أن حجر بن عدي الكندي «خلع الطاعة وفارق الجماعة ولعن الخليفة ودعا إلى الحرب والفتن وجمع إليه الجموع إلى نكث البيعة وخلع أمير المؤمنين». راجع: تاريخ الطبري، ج. ٤، ص. ٢٠٠.

باسم معاوية في ممارسة السلطة والتعامل مع الرعية، منطق الرعب الكامل والتهمة حتى القتل على الشبهة[1].

منطق القهر والغلبة كان واضحاً في كلام معاوية حين قدم إلى المدينة، وتلقاه رجال قريش فقالوا له: الحمد الله الذي أعز نصرك وأعلى كعبك، فخطب قائلاً: «فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة.. فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مؤاكلة حسنة ومشاربة جميلة، فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية، والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا من يستشفي به القائل بلسانه فقد جعلت ذلك له دبر أذني وتحت قدمي، وإن لم تجدوني بحقكم كله فاقبلوا مني بعضه، فإن أتاكم مني خير فاقبلوه فإن السيل إذا زاد عنى وإن قل أغنى وإياكم والفتنة

(١) روى المدائني: كتب معاوية نسخة واحدة إلى عماله بعد عام الجماعة أن برئت الذمة ممن روى شيئاً من فضل أبي تراب وأهل بيته فقامت الخطباء في كل كورة وعلى كل منبر يلعنون علياً ويبرؤن منه ويقعون فيه وأهل بيته وكان أشد الناس بلاء حينئذ أهل الكوفة لكثرة من بها من شيعة علي فاستعمل عليهم زياد بن سمية وضم اليه البصرة وكان يتتبع الشيعة وهو بهم عارف لأنه كان منهم أيام علي فقتلهم تحت كل حجر ومدر وأخافهم وقطع الأيدي والأرجل وسمل العيون وصلبهم على جذوع النخل وطردهم وشردهم عن العراق فلم يبق بها معروف منهم. وكتب معاوية إلى عماله في جميع الآفاق أن لا يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة وكتب إليهم أن انظروا من كان قبلكم من شيعة عثمان ومحبيه وأهل بيته والذين يروون فضائله ومناقبه فادنوا مجالسهم وقربوهم وأكرموهم واكتبوا إلي بكل ما يروي كل رجل منهم واسمه واسم أبيه وعشيرته ففعلوا ذلك حتى أكثروا في فضائل عثمان ومناقبه لما كان يبعثه إليهم معاوية من الصلات والكساء والحباء والقطائع ويفيضه في العرب منهم والموالي فكثر ذلك في كل مصر وتنافسوا في المنازل والدنيا فليس يجيء أحد من الناس عاملاً من عمال معاوية فيروي في عثمان فضيلة أو منقبة إلا كتب اسمه وقربه وشفعه فلبثوا بذلك حيناً. ثم كتب إلى عماله أن الحديث في عثمان قد كثر وفشا في كل مصر وفي كل وجه وناحية فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الأولين ولا تتركوا خبراً يرويه الناس في أبي تراب إلا وائتوني بمناقض له في الصحابة فإن هذا أحب إلي وأقر لعيني وأدحض لحجة أبي تراب وشيعته وأشد عليهم من مناقب عثمان وفضله». راجع: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتاب، بيروت ١٩٦١، ج. ١١، ص. ٤٤.

فإنها تفسد وتكدر النعمة». إنها لغة المجادلة بالسيف، لا بطريقة عشوائية، بل مدروسة، وفق قاعدة علاقة جديدة قوامها العطاء المشروط بالطاعة المطلقة[1]،

يذكر التاريخ أن الدولة الأموية لم تتوقف عن توزيع الأموال والعطاءات بل بالغت في العطاءات لتعوض الانتهاكات الدينية التي كانت بينة في أدائها وسلوكها. هو عطاء لا لدواعٍ أخلاقية من معاوية تجاه رعيته، بل مقايضة بين ما يأخذه الناس من مال وبين تخل كامل وإخراج كلي للسلطة من دائرة اهتمامهم أو تداولهم، وهو بداية ما يمكن تسميته بنشوء الرعية، أي تحويل المجتمع القاصر إلى قطيع يحتاج إلى راع يرعاه ويسوقه، وبداية مظاهر الملك. لهذا عندما دخل بعض الصحابة على معاوية سلموا عليه بقولهم السلام عليك أيها الملك، وهو لقب لم يحبه معاوية، وأحب أن يحتفظ بلقب أمير المؤمنين، الذي يهبه مشروعية لسلطته وحكمه.

لم يكن عطاء معاوية مطلقاً، فلم يطبقه على أهل الكوفة، هذه المدينة، مدينة علي وقاعدته، آثر أن يرعبها ويخيفها ويقمعها وينكل بها، إنها لعبة انتقام بكل المعايير، رغم أن سلوكه في مناطق أخرى كان سمحاً وسخياً، أما الكوفة فهنالك تصفية حساب معها لا بد منه، هذه المدينة ظلت منكوبة طوال عهد معاوية، وظلت قواها مكبوتة مشتتة خائفة، لكن غضبها جامح وشعورها بالمهابة كبير، وتحينها الفرص للانتقام والخروج والتحرر كان يتنامى في داخلها.

عاقب معاوية شيعة علي، ونكل بهم أشد تنكيل، وحجب عن أهل الكوفة والمدينة عطاياهم، وعطايا الدولة كانت موارد العيش الرئيسة في كل الأمصار، وبدونها تحصل معاناة تصل إلى حد التضور جوعاً. كما أنه أذل المدينة، وبالغ في التنكيل بكل من ناصر علياً في الكوفة، وأمَّر زياداً على البصرة الذي قدم نموذجاً جديداً في التعامل مع الرعية، التي عليها الخضوع الكامل، والعيش في الخوف الكامل من نقمة السلطة. الشبهة دليل كاف

---

(١) اشتهر عن معاوية قوله: «لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا... لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت».

للإدانة والعقاب والقتل. هذا السلوك استمر لأكثر من عشرين عاماً، حقق فيه خضوعاً كاملاً للمجتمع، وانفصالاً شاملاً بين المجتمع والسلطة(1).

بموت علي تغيرت الولاءات، وبات المعيار هو نظام دولة الرعاية، دولة العطاء، لا دولة الدين والشريعة، أصبح الدين من ملحقات الدولة، بعدما كانت الدولة في السابق تقوم لرعاية الدين وإقامة حدوده. انقلبت الخلافة في عهد معاوية إلى ملك بأن فرض توريث السلطة وأرغم الناس على بيعة ابنه يزيد في حياته. وهي نتيجة طبيعية لانفصال السلطة عن المجتمع وتعاليها على الحياة العامة. أي أصبحت السلطة للسلطة، منفصلة بالكامل عن الاعتبار الأخلاقي والمقصد الديني. يقول ابن العربي الفقيه: «كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء والرعية هم الجند، فاطرد النظام وكان العوام القواد فريقاً والأمراء فريقاً آخر، ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء فريقاً، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر فتعارضت الأمور»(2). أي استقلت السلطة عن كل ما يحدها أو يحددها، وانفصلت عن المجتمع وتعالت عليه بعدما كان الناس يشاركون في مجرياتها، مثلما حصل طوال فترة الخلفاء الأربعة. ولذلك رأى ابن خلدون، أن النتيجة الطبيعية للملك هو الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به. انه انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة ذات مجال خاص بها. صارت السياسة تقصد لذاتها، والسلطة لمن يحسن أخذها ويتعهدها ويحافظ عليها، وهو أبعد ما يكون من القطع مع التراث الإسلامي(3).

يمكن القول إنه في اللحظة التي أصبحت فيها السلطة سلطة الغلبة، غلبة معسكر على آخر، لم يعد هنالك مجال للشورى ولم تعد السلطة خياراً فردياً أو ملكاً مجتمعياً، بل أصبحت سلطة لا تنتجها الإرادات مجتمعة بل إرادة واحدة فقط على حساب بقية الإرادات

---

(1) في الرواية: «وكان زياد ابن أبيه يتتبع أصحاب علي وهو بهم أبصر فيقتلهم تحت كل حجر ومدر». وقال ابن الأثير: «واستبطن معاوية ذخائر البصرة والكوفة فلم يدع في هذين المصرين رئيس قوم، ولا صاحب سيف، ولا خطيباً مرهوباً، ولا شاعراً موهوباً من الشيعة، إلا أزعجه عن مقره، فسجنه، أو غله، أو شرده، أو أهدر دمه». راجع: كتاب الفتوح، ج. ٤، ص. ٣١٤.

(2) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ج. ٩، ص. ٢.

(3) راجع: العقل السياسي العربي، للجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩١، ص. ٢٣١.

ورغماً عنها. ولا تعود البيعة سبباً لها بل نتيجة من نتائجها، لأنها علامة خضوع وإذعان واختبار لنيّات. أي تصبح البيعة وسيلة فرض الطاعة في النفوس بعد أن فرضت نفسها على الأجساد، هي أقرب إلى احتفال تنصيب وإعلان رسمي عن بداية حكم جديد، لا يقدم ولا يؤخر شيئاً في صلاحية السلطة، ولا صلة بينه وبين مشروعية السلطة وصلاحيتها.

بالانتقال إلى الملك الذي يورث، بدأ مسار جديد في مفهوم السلطة، منهياً حقبة الشورى والبيعة الحرة، وفاصلاً السلطة بكل مندرجاتها عن حياة الناس واهتماماتهم، مع تحولهم إلى رعية تُحكَم ويتفضل عليهم الراعي بالعطاءات، التي هي منة منه بعدما كانت في السابق واجباً عليه وحقاً لهم.

ثانيهما أيديولوجيا السلطة التي قوامها مفهومان رئيسيان: عقيدة القدر ومفهوم الجماعة.

أما عقيدة القدر[1]، فتتعالى بالسلطة لتصبح أمراً غيبياً، سراً من الأسرار لا يفهمه الناس، ولا يصح لهم تعاطيها. هي غيب ولله طرقه الخفية في تقديرها. نعرف تجليات إرادة الله بنتائجها وآثارها اللاحقة فقط من دون أن نعرف سببها وكيفية حصولها. أصبحت السلطة قدراً لا طاقة للبشر الخوض فيه، والمسعى إلى تغييرها فيه شبهة الاعتراض على قضاء الله وقدره.

نجح الأمويون إلى حد بعيد في تعميم العقيدة الجديدة، التي كان لها أبلغ الأثر في مفهوم السطة والحكم، وفي إذعان الناس للأمر الواقع، وفي ضعف حماسة الناس لتغيير مجريات الواقع مثلما حصل مع الحسين بن علي، الذي قدر له أن يقتل مع حفنة قليلة من الخلص في الصحراء.

---

(١) خطب معاوية قائلًا: وقد كان من قضاء الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض ولفت بيننا وبين أهل العراق فنحن من الله بمنظر» (شرح نهج البلاغة، ج. ١١، ص. ٤٩٧). وخطب في أهل الكوفة: «لكني قاتلتكم لأتأمر على رقابكم وقد أتاني الله ذلك وأنتم كارهون»(شرح نهج البلاغة، ج. ٤ـ ص. ٦). وكان يقول بصدد أخذ البيعة ليزيد: «إن أمر يزيد قضاء وقدر وليس للعباد الخيرة من أمرهم». (الإمامة والسياسة، ج.١، ص. ١٨٣-١٩١). راجع أيضاً: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص. ٢٦٠.

أما مفهوم الجماعة، الذي يعني حرمة شق الجماعة وشق الصف، فهو بعمقه يختزن الحرمة بالخروج على السلطة نفسها. إذ مع تحول المجتمع إلى رعية ترى في السلطة قدراً لا طاقة لها على فهمه، ولا صلاحية لها في التصدي لها أو إبداء الرأي حولها، فيكون مفهوم الجماعة مفهوماً فارغاً من مضمونه وحقيقته، هو مفهوم لا يحمل حقيقة سياسية بل رغبة اجتماعية عامة بالاستقرار؛ فالنزاع السياسي يعرض استقرار المجتمع للاهتزاز، والسكوت عن ظلم السلطة ضروري، لأن البديل عنه هو الخراب. هذا المفهوم اتخذ شعبيته إثر المعارك الداخلية الطاحنة بين علي ومعاوية، وتسبب بتنامي الميل العام إلى الاستقرار وترك السلطة تأخذ مجراها.

بتحول السلطة إلى ملك يورث، وتحويل السلطة إلى شأن مقدس من تدبير الله وسر لا يعلم حقيقته إلا الله، وبعزل المجتمع عن أي شأن عام، بعد تحوله إلى رعية، بتنا نشهد اكتمال المكونات الضرورية لنشوء الحكم الإمبراطوري في الإسلام.

***

٤ .٥ الحسن والشيعة

كان وقع الصلح بمثابة الصاعقة على كبار الخلص للبيت العلوي، فالصلح عملياً لم يقتصر على بيعة معاوية والتنازل له عن كل ما يتعلق بالسلطة، بل كان بمثابة تفكيك كامل لمعسكر علي، وإنهاء الظاهرة الشيعية في مكونها العسكري والسياسي والبنيوي. بيعة الحسن ترجمت بأن ينكفئ كل فرد إلى بيته، ويلوذ بنفسه، ويحاذر ما يغضب السلطة الجديدة، بل عليه أن يسلك لنفسه أماناً معها.

حصلت بلبلة بين القلة المخلصة لمعسكر الحسن، الذين يمكن تسميتهم بالشيعة الذين آمنوا بالبيت العلوي، والمستعدين للقتال مع الحسن حتى النهاية، من دون حسابات شخصية أو تردد أو خوف على الحياة. هؤلاء طالبوا الحسن بتفسير لما جرى، أصروا على أنهم قادرون على المضي في مواجهة معاوية حتى النهاية، وهو خيار يفضلونه على الذل

الذي سيلحق بهم[1]. ترددت عبارة «يا مذل المؤمنين» أكثر من مرة في مناداة شيعة علي للحسن، تساؤلات وتشكيكات كثيرة أثيرت داخل هذا المعسكر الذي سيتحول بعد الصلح إلى أفراد عاديين، مكشوفي الظهر، تحت رحمة معاوية، وتقديره الشخصي والمزاجي أحياناً.

بل إن قيس بن سعد قائد جيش الحسن، رفض مبايعة معاوية رغم أن الحسن طلب منه ذلك[2]، وحرض قيس عناصر جيشه على القتال بأن خيرهم بين القتال من غير إمام أو الدخول في طاعة إمام ضلالة، فاختاروا جميعاً الخيار الثاني، فتركهم ومضى غاضباً. وظل الشيعة لفترة طويلة يتساءلون عن سر تنازل الحسن، ويشككون في أنفسهم حول مغزى هذا الموقف.

صحيح أن الحسن شرط على معاوية عدم التعرض لشيعة علي، إلا أنها شروط من دون ضمانات، من دون هيئة تحكيم أو مراقبة أو بنود تنفيذ محددة. فتنفيذ الشرط متروك لتقدير السلطة ونيّاتها الحسنة، متروك لأخلاق معاوية وحلمه.

ذهب الحسن إلى المدينة، فكك معسكر أبيه بالكامل، غاب عن المسرح السياسي بالكامل، لم يسجل للحسن موقف أو حركة أو حالة، أو حتى تصريح، بل غياب سياسي كامل. وهو غياب ترجم انتكاسة سياسية للحركة العلوية، لشيعة علي، لم تترك آثارها على الإقصاء عن السلطة فحسب، بل تركت مفاعيلها على العلاقة بين الرمز العلوي الحسن وقاعدته. فبيعة الحسن لمعاوية، مهما قيل في مسوغها الموضوعي، إلا أن وقعها على

---

(١) دخل سفيان بن ليلى على الحسن وقال له السلام عليك يا مذل المؤمنين، ودخل عليه حجر بن عدي وقال له: سودت وجوه المؤمنين. وفي الرواية أيضاً أن سليمان بن صرد الخزاعي وكان سيد أهل العراق ورأسهم دخل على الحسن، فقال: السلام عليك يا مذل المؤمنين. راجع: مقاتل الطالبيين، ص. ٤٤.

(٢) جاء في تاريخ الطبري: فكتب الحسن إلى قيس بن سعد وهو على مقدمته في اثنى عشر ألفاً يأمره بالدخول في طاعة معاوية فقام قيس بن سعد في الناس فقال يا أيها الناس اختاروا الدخول في طاعة إمام ضلالة أو القتال مع غير إمام قالوا لا بل نختار أن ندخل في طاعة إمام ضلالة فبايعوا لمعاوية وانصرف عنهم قيس بن سعد وبعث الحسن بن علي إلى أمير المقدمة قيس بن سعد أن يسمع ويطيع، فأبى قيس بن سعد من قبول ذلك، وخرج عن طاعتهما جميعاً، واعتزل بمن أطاعه ثم راجع الأمر فبايع معاوية بعد قريب. راجع: تاريخ الطبري، ج.٤، ص. ١٢٢.

الخط العلوي كان كارثياً. باتت قدرة الحسن على التواصل مع جماعته ضعيفة، وأصبح هو تحت رقابة متواصلة من حاكم المدينة المعين من قبل الأمويين.

أمران تسببا بزعزعة التيار العلوي، أولهما الشكوك التي انتابت الأتباع عقب موقف الحسن، وتذمر الكثيرين من هذا الموقف، الأمر الذي دفع الكثير من الأتباع إلى مراجعة حساباتهم السياسية والمالية، أرادوا تحصيل أمان يقيهم البطش، والأمان الوحيد هو الدخول في طاعة السلطة الجديدة ومبايعتها. ثانيهما المسعى الأموي لاجتثاث أصول المعارضة، وقطع أصول شبكة الولاء العلوية، فكان حجر بن عدي أحد أهم قرابينها. الذي دفن حياً بأمر من معاوية نفسه.

كاد التيار الشيعي يتلاشى في فترة معاوية، على المستوى السياسي وعلى المستوى المجتمعي، حيث نجح معاوية في اجتذاب ولاء القبائل والمكونات الاجتماعية، وكاد الموقف الشيعي يقتصر على الاحتجاج السياسي في الخفاء وفي المجالس الخاصة.

بصلح الحسن انتقل التشيع من ظاهرة علنية إلى حالة شبه سرية، تتداول أمورها في الخفاء، مع ظهور تململ شديد من خطوة الحسن، إلى درجة أن البعض نعته بمذل المؤمنين، وإلى درجة أن البعض عمد إلى عرض البيعة على الحسين في زمن الحسن، لكنه رفض.

استقرار سلطة معاوية لفترة طويلة والمال الوفير الذي كان بيده في استمالة القبائل والناس، ساعد على إضعاف المد العلوي؛ فالسلطة ليست مصدر الأمر فحسب بل مصدر الحقيقة، والدولة لم تتوقف عن الدعاية لمعاوية ومكانة عائلته وبث روايات في ذم علي. كل ذلك ساعد معاوية على إحكام سلطته له ولعائلته، وبات الجيل الجديد من المسلمين لا يعرفون إلا معاوية وأسرته، وتكاد الأمصار الإسلامية كلها، ما عدا الكوفة والمدينة، لا تعرف عن البيت العلوي شيئاً، وهو ما سهل على معاوية تأمين ولاية العهد ليزيد بشكل سلس وسهل، ومن دون مقاومة تذكر من المدن الكبرى، بما فيها الكوفة والمدينة.

***

٤ .٦ تراجيديا الحسين

توفي الحسن، وتوجهت الأنظار إلى الحسين، الذي أخذ يرصد ويترقب الأمور ـ كان واضحاً أن لديه مسعى للعودة إلى المسرح السياسي، يريد إعادة بناء المعسكر العلوي، وأن يبدأ من حيث انتهى أبوه علي، من الكوفة، الملاذ الوحيد والخيار الوحيد المتاح.

فمدينة النبي التي سكن فيها، اتسمت بسلوك محايد تجاه الصراع السياسي، وفقدت مكانتها السياسية، رغم بقاء رمزيتها ومكانتها الدينية والروحية. بانتقال علي الخليفة الرابع إلى الكوفة، انتقلت معه موازين القوى إلى مكان خارج المدينة، ما أفقدها مرجعيتها السياسية، ولم يعد أهلها يقررون من يأتي إلى السلطة، ولم يعد للصحابة أي رأي في تقرير الأمور، بخاصّة مع موت عدد كبير منهم، وانقسام البقية الباقية بين المعسكرين الكبيرين، ونجاح معاوية في جذب عدد كبير من هؤلاء لمصلحته.

فقدت المدينة كل دوافعها السياسية ومرجعياتها في إسباغ مشروعية على أي حكم جديد. فجيل الصحابة انقرض، ولم يبق في المدينة سوى رمزيتها التاريخية، مع ميل الجيل الجديد إلى العيش بسلام وأمن وتحييد نفسه عن الصراعات القائمة. لم تعد السلطة من اهتمامات أهل المدينة، التي باتت صناعتها تحصل في مكان آخر، آثرت أن تحيد نفسها بالكامل عن مجريات السياسة، باتت تتخوف من فتنة التنكيل والتشريد والحرمان والقتل، فسارعت إلى بيعة يزيد وفي مقدمهم عبدالله بن عمر.

لا يمكن القول إن الحسين تسلم قيادة الشيعة بعد أخيه، إذ لم يكن هنالك بنية سياسية أو معسكر أو حتى جماعة ذات انتظام خاص تلتف حوله تسمى الشيعة، بل تسلم الإرث العلوي بعد أخيه الحسن، وهو إرث معنوي ووجداني يذكر المسلمين ببقية نبيهم. كان على الحسين البدء من الصفر تقريباً، لا يحمل إلا سمعته ومكانته الشخصية، والأهم من ذلك نسبه الشريف الذي لا يزال يحمل صدى ووقعاً كبيراً في قلوب الناس.

احتفظ الحسين بهدوئه زمن معاوية، ولم يظهر منه ما يثير ريبة الأمويين، فهم كانوا يرصدونه، ويعرفون أنه يعد لشيء ما، خصوصاً وأنه منذ البداية لم يكن مرتاحاً لصلح أخيه الحسن مع معاوية، من دون أن يرتقي موقفه إلى اعتراض علني على سياسة أخيه. فأصول

البيت العلوي[1]، والبقية الباقية من سلالة النبي، تمنع تفجير أي خلاف أو اختلاف داخل هذا البيت، بخاصة وأن الحسن هو الأخ الأكبر، والخليفة المبايع له في الكوفة.

عروض ودعوات كثيرة جاءته من الكوفة، تحثه على التحرك والخروج، كان الحسين يردها دائماً لا لأنه ملتزم بالاتفاق الذي أبرمه أخوه الحسن مع معاوية، فهذا الأخير في أكثر من ممارسة أعلن أن هذا الاتفاق بحكم الملغى، ومارس التنكيل بشيعة علي، وفرض البيعة لابنه يزيد في زمانه. ما يعني أن هذا الاتفاق فقد موجبات الإلزام من قبل الحسين. رفضُ الحسين للتحرك في زمن معاوية كان أقرب إلى تقديره أن لحظة التحرك المناسبة لم تأت بعد.

لذلك لا نستبعد وجود اتصالات بين الحسين وقاعدة علي في الكوفة قبل موت معاوية، إذ إن إعلان أهل الكوفة البيعة للحسين بهذا الحجم الكبير بعد موت معاوية ما كان ليحصل من دون تدبير مسبق بين الحسين وبينهم، وتنسيق معهم في تحديد ساعة الصفر لحملة الخروج، وهي موت معاوية واستلام يزيد، أي فترة نقل السلطات إلى يزيد، الشخصية المشكوك في شرعية سلطتها بنظر جميع المسلمين، بخلاف معاوية الذي حصلت البيعة له بإجماع عام بعد تنازل الحسن له عن السلطة. لم يكن خروج الحسين مجرد رد فعل على بيعة يزيد، بل كان أقرب إلى خطة مفكر بها مسبقاً تنتظر انطلاق شرارتها الأولى.

استدعي الحسين من قبل حاكم المدينة لإرغامه على البيعة ليزيد، إضافة إلى رموز مدينية أخرى وهم عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر. وهي شخصيات تحمل مكانة اجتماعية عالية داخل المدينة، تجعل بيعتهم ليزيد بيعة من المدينة كلها. عمد والي المدينة، تحت طائلة التهديد بالقتل، أن ينتزع منهم اعترافاً وبيعة ليزيد، لكن البيعة هنا لا تشبه أية بيعة سابقة، فيزيد شارب الخمر ومعروف بهتكه للدين جهاراً، وبيعته تعني إقراراً بهوية جديدة للدولة، ووضعية خطيرة لمكانة الدين. وهو أمر لا يمكن للحسين قبوله حتى لو استلزم ذلك قتله.

---

(١) قال الحسين: ليكن كل رجل منكم حلساً من أحلاس بيته، ما دام معاوية حياً، فإنها بيعة كنت والله لها كارهاً، فإن هلك معاوية نظرنا ونظرتم، ورأينا ورأيتم. راجع الإمامة والسياسة، ج. ١، ص. ١٤٢.

خروج الحسين سراً من المدينة وفي الليل، وتجنبه الطريق الرئيسي إلى مكة، يعكسان قلة الناصر له، وحالة الضعف التي تعانيها المدينة، وتبين أن مواجهة السلطة، أو التجرؤ بالخروج عليها في العلن، ستكون عواقبه القتل وحيداً، بسبب أن المدينة، لم تعد إلى جانبه ولم يعد بإمكانه التعويل عليها لحمايته وحماية عائلته.

خرج الحسين ولم يخرج معه أحد من بني العباس، ولم يخرج معه أخوه محمد ابن الحنفية أيضاً، بل خرج الحسين بعائلته وبعض أبناء عمومته وأبناء أخيه، وهو خروج يحمل دلالة خوف على هذه العائلة وعلي مصيرها في حال خرج وحده ولم يبايع. لم يرد لعائلته أن تتحمل وزر خروجه، أو إمكان أن يبتزه يزيد بها. وهي ممارسة مورست من قبل الأمويين، حين ابتز بسر بن ارطأة أحد قادة معاوية عبيد الله بن عباس في اليمن وذبح ابنيه عقاباً له على موقفه، ومارسها مسلم بن عقبة حين عاقب أحد صحابة المدينة في وقعة الحرة في المدينة وذبح ابنيه. تبين أن المدينة بعد بيعة أهلها ليزيد، باتت قلعة له، لا تملك أن ترد أمراً أو تدفع قدراً. حصلت بيعة المدينة ليزيد، بعد إقدام عبد الله بن عمر على البيعة، بهدوء وسلاسة من دون اعتراضات أو مقاومة تذكر.

لكن لماذا رفض الحسين البيعة ليزيد؟ رغم أن ظروفه السياسية أضعف بكثير من الحسن ما يسوغ له البيعة. فالحسن كان على رأس جيش، والتف حوله أتباع وأنصار فانتقل التشيع من ظاهرة علنية وظاهرة، إلى حالة شبه سرية، تتداول أمورها في الخفاء، وحرارة القتال ما زالت متوقدة في هذا المعسكر ومع ذلك أقدم الحسن على الصلح. لماذا رفض الحسين البيعة، ولم يؤثر السلامة، ويحقن الدماء التي كانت حجة الحسن الأساسية في التنازل لمعاوية مع قلة الناصر وضعف الحيلة في المواجهة؟ فلو بايع الحسين يزيد، في المدينة لكان الأمر مفهوماً، ولم يكن الحسين ليتعرض لأي لوم من قبل أتباعه، بسبب أن السيف كان مسلطاً على رقبته، وهو تهديد حقيقي وفعلي. ولعل هذا ما دفع البعض إلى أن يرى في خروج الحسين فعل انتحار، وهو ما توحي به نصائح ابن عباس وأخيه ابن الحنفية له، خصوصاً إذا قسنا النجاح والإخفاق بالنتائج المأسوية لهذا التحرك.

هنالك شيء في شخص الحسين نفسه، هي شخصية مطبوعة على المواجهة حتى

الرمق الأخير، رجل الخطر، رجل الرهانات الذي لا يبالغ في الحسابات حتى لا يصبح أسيراً لها، بل يبقى هو صاحب المبادرة، رجل الحدث وصانعه. يستنفد الاحتمالات بدلاً من أن تستنفده، رجل البطولات العربية، بل أسطورة البطولات العربية والشرف العربي. هذا مزاج وسجية، لا يمكن تفسيره أو تعليله، هو موجود فيه وكفى، وكشف عن نفسه بقوة في مشهد فداء وتضحية ونبل وفروسية واقتحام في كربلاء، التي رسمت أروع تراجيديا إنسانية تناقلتها الشفاه وسجلها التاريخ الإنساني.

هذا لا يعني أن ذهاب الحسين إلى الكوفة كان بلا أفق سياسي، أو من دون تخطيط قيادي محسوب. فمغامرة الحسين ليست تهوراً، وليست فعل إثبات لذاته الشخصي. الحسين قيادة يحمل هم النبوة وقلقاً على قيمها ومصيرها، قضية «دين جدي» التي جعلها شعاراً لتحركه، والمؤتمن عليها أكثر من غيره[1]. ما يقتضي أن تكون خطوته بحجم القضية التي يحملها، تضع التضحية بكل شيء احتمالاً وارداً، بما فيه النفس والأهل، لكن في سياق حراك عام وأداء مدروس يحمل معه حظوظ نجاح معقولة لقضيته لا لصيته وسُمعته فقط. كان لا بد من إقدام ومخاطرة مصحوبين بتقدير حكيم وحسابات دقيقة. الاحتمالات باتت ضيقة، وانحصرت في أمرين: «إما السِلَّة وإما الذلة»، لم يعد من خيار إلا السلة، لكن لا بمعنى الانتحار، وإلقاء النفس في الموت، بل يمعنى بناء رهانات تحمل حظوظ نجاح مقبولة أو معقولة، والذهاب بها حتى النهاية، لأن البديل عن السلة هو «الذلة» التي هي بالنسبة إلى الحسين أقسى من الموت، ومهينة أكثر من القتل.

كان الحسين يعلم أن البيعة ليزيد هي نهاية كاملة للخط العلوي، وبمثابة قضاء مبرم على ما تبقى من تشرذمه وتشتته. لذلك لم يخرج الحسين من المدينة هرباً من إرغامه على البيعة، بل هو قرار بالمواجهة. إنها الفرصة الأخيرة لاستعادة مكانة البيت العلوي وعودته

---

(١) قال الحسين عند خروجه إلى العراق: «إني لم أخرج بطراً ولا أشراً ولا مفسداً ولا ظالماً وإنما خرجت أطلب الإصلاح في أمة جدي محمد أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر أسير بسيرة جدي وسيرة أبي علي بان أبي طالب..» راجع: ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدرية، النجف ١٩٥٦، ج. ٣، ص. ٢٤١.

إلى المشهد السياسي من جديد، لا أن يتحول إلى بيت للتبرك الديني والتكريم الاجتماعي. وعليه أن يعيد تنظيم صفوف هذا البيت وتعبئة قاعدته لانتزاع زمام المبادرة من البيت الأموي. فترة التريث انتهت، وأمد الترقب قد طال، إنها الفرصة الأخيرة لاستنقاد ما يمكن استنقاده.

هذا يفسر عدم رغبة بقاء الحسين في مكة رغم توافد الكثيرين إليه، واهتمام الحجاج والمعتمرين به، لأن مكة ببساطة ليست مركز جذب سياسي بل مكان ديني يفد إليه الناس من جميع الأقطار من دون أن تجمعهم قضية سياسية موحدة[1]، وهذا لا يؤمن له كتلة مقاتلة موحدة متناغمة يجمعها هوى واحد وهدف واحد، وهذا لن يجده إلا في الكوفة، الكوفة فقط. التي ظلت في جزء كبير منها، موالية للبيت العلوي مؤمنة بأولويته في استلام السلطة، لاعتبارات دينية وأخلاقية وسياسية. الكوفة التي ظلت ملاذاً وملجأ لمناصري علي والمقاتلين القدامى معه والعائلات اليمنية التي ظلت على حبها وولائها لهذا البيت رغم كل التهديدات والتنكيل والمحاصرة التي مورست بحقها من قبل السلطة الأموية.

خروج الحسين من المدينة من دون بني العباس، مؤشر أولي على انفصال سياسي للبيت العباسي عن البيت العلوي، أي لم تعد هنالك قضية هاشمية جامعة مثلما كانت الحال زمن علي، بل هنالك قضية علوية وحسابات عباسية خاصة مستقلة. هذا الانفصال لم يحصل فجأة، بل أخذ يتحقق تدريجاً، فبدأ مع استقالة ابن عباس عن ولاية البصرة زمن علي وتذمره من تقريع علي له حول بعض الأموال العامة، ثم نجده يتكرر مع انضمام عبيد الله أخيه إلى صف معاوية في زمن الحسن هو وعدة آلاف من المقاتلين معه. هذا لا يعني بداية لدعوة العباسيين، بل بداية لحسابات عباسية في الربح والخسارة، بداية تمايز في المصير والمواقع، رغم التعاطف الكبير الذي استمر من ابن عباس تجاه أبناء عمه في البيت العلوي. خرج الحسين من المدينة مع عائلته الخاصة لوحده، لم يخرج بنو هاشم معه، اكتفى ابن عباس بإسداء النصيحة للحسين، لم يعد ممكناً الخروج معه هذه المرة. حسابات جديدة للعباسيين

---

(١) لا ننسى أيضاً أن ابن الزبير أراد اعتماد مكة مركزاً لحراكه، الأمر الذي قد يخلق تعدد ولاءات، خصوصاً وأن ابن الزبير كان لديه مشروعه السياسي الخاص.

ستتنامى مع الزمن وتتعاظم لتصل إلى مستوى المشروع السياسي الذي تمت إدارته بدقة وعناية ودهاء ضمنت لهم الوصول بجدارة إلى السلطة.

لم تكن مكة ضمن مرامي الحسين السياسية، فمكة استقرت رمزاً دينياً، ولا تنفع إلا اللاذين بالحرم، والمتفرغين للعبادة والتبتل، ولا تفيد أن تكون منطلقاً لحكم أو ثورة أو حركة سياسية، لافتقادها العمق الاجتماعي والزخم العسكري المطلوبين. فمكة، فيها البيت العتيق الذي يقيد الحراك السياسي لأنه بيت عبادة وتبتل ويحرم سفك الدماء فيها، ولم تعد تحمل ثقلاً شعبياً معتبراً، فالعائلات القرشية انتقلت بعد الفتح إلى المدينة لتستقر فيها، والناس فيها ليسوا السكان الأصليين فهم إما حجاج وإما معتمرون لا يجمعهم شيء إلا العبادة والتنسك.

أما مصر فقد عُرفت بوجود قاعدة عثمانية معتبرة فيها، ولم يكن لعلي زمن خلافته موطئ قدم كاف فيها، بل تظللت بولائها لسلطة معاوية لفترة طويلة. أما البصرة، فقد عرف عنها تخليها عن علي بعد معركة صفين وانسحاب قواتها من معسكر علي، وظلت منكفئة زمن الحسن، أما الشام فهي قاعدة الأمويين الخالصة والمخلصة لهم منذ البداية.

أما اليمن، الخيار الذي نصح به عبد الله بن عباس الحسين، فمعناه خروج الحسين من المشهد السياسي، والتواري عن الأنظار. هي نصيحة بالاستقالة السياسية للحسين لا نصيحة بمكامن القوة والتعبئة اللازمين للخروج. فالحسين لا يريد حماية ومنعة من ملاحقة يزيد، بل يريد عودة كاملة وبزخم قوي إلى المشهد السياسي. الحسين كان منذ البداية يخطط لعودة جديدة، لإعادة عقارب الساعة إلى الوراء، أقله إعادة التوازن بين قوتين واستقطابين ومنهجين في الممارسة والتفكير، المشروع الأموي والمشروع العلوي. ومجال هذا الاندفاع الحيوي وقاعدة تلك الرغبة الحسينية هي الكوفة، معسكر علي الأول، أكبر خزان عسكري للمقاتلين من بين الأمصار الأخرى، المعسكر الذي دعمه في معركة الجمل ووفر له الزخم اللازم لمواجهة معاوية في صفين. باتت الكوفة وجهة الحسين الوحيدة.

الكوفة، هذه الارض، التي تجتمع فيها أهواء متباعدة لكنها القاعدة الشعبية والعسكرية الوحيدة القادرة على خلق مسار سياسي مضاد. هذه المدينة التي اشتهرت بقلقها وتقلبها

الداخليين، بسبب عدم تجانس مكونها الاجتماعي من جهة، لكن ميلها العلوي كان دوماً هو الغالب من جهة أخرى. في الوقت نفسه هو ميل مترجرج، ولم يكن ثابتاً بما فيه الكفاية. هنالك على الدوام حسابات القبائل فيها التي لا يقوم ولاؤها لا على أساس تدين عميق أو رؤية سياسية، بل على أساس حسابات قبلية في تحديد موقفها من الصراع الدائر بما يضمن لها حظوظ أمان ورفاه عالية. وهو ما جعل الولاء للبيت العلوي ولاءً متردداً، وفي الوقت نفسه منهكاً وخائفاً ومقموعاً، عمد معاوية إلى سحقه، من خلال زياد ابن أبيه. ما جعل علاقة الكوفة بمعاوية علاقة خوف وغضب، بغض ورعب، وشعور بالإهانة بسبب إذلاله لها لا يمكن تبديده[١]. معاوية الذي حرص على استيعاب ارستقراطية الكوفة والبصرة، هؤلاء الذين تحرك مواقفهم دوماً الجدوى الاقتصادية والمكانة الاجتماعية، حرص أيضاً على التفنن في زرع دعاية تحقيرية لعلي.

كان واضحاً أن وجهة الحسين هي الكوفة، هي منطلقه والمدد الأساسي لحركته الجديدة، لم تكن ثورة، بل إعادة تأسيس لما كان في السابق، تأسيس سلطة منافسة مقابل

(١) ولما بلغ أهل الكوفة هلاك معاوية اجتمعت الشيعة في منزل سليمان بن صرد فاتفقوا أن يكتبوا إلى الحسين رسائل وينفذوا رسلاً طالبين منه القدوم إليهم في الكوفة لأن القوم قد بايعوه ونبذوا بيعة الأمويين، وألحوا في ذلك الامر أيما إلحاح، مبينين للإمام أن السبل ميسرة والظروف مهيأة لقدومه، حيث كتب له وجهاؤهم من جملة ما كتبوه: أما بعد: فقد اخضر الجناب وأينعت الثمار، فإذا شِئت فأقبل على جند لك مجندة. ولما جاءت رسائل أهل الكوفة تترى على الحسين (ع) أرسل ابن عمه مسلم بن عقيل إلى الكوفة ممثلاً عنه لأخذ البيعة له منهم، وللتحقق من جدية هذا الأمر ثم إن الحسين غادر المدينة إلى مكة، ثم كتب إليهم: أما بعد: فإن هانئاً وسعيداً قدما عليّ بكتبكم، وكانا آخر من قدم عليّ من رسلكم، وقد فهمت كل الذي اقتصصتم وذكرتم، ومقالة جلكم انه ليس علينا إمام فاقبل لعل الله أن يجمعنا بك على الحق والهدى، وإني باعث إليكم أخي وابن عمي وثقتي من أهل بيتي مسلم بن عقيل، فإن كتب إلي: إنه قد اجتمع رأي ملائكم وذوو الحجى والفضل منكم على مثل ما قدمت عليّ به رسلكم، وقرأته في كتبكم، فإني أقدم عليكم وشيكاً إن شاء الله، فلعمري ما الإمام إلا الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدائن بدين الحق، الحابس نفسه على ذات الله. ثم خرج الإمام من مكة متوجهاً إلى الكوفة يوم التروية أو يوما قبله مع أهل بيته وجماعة من أصحابه وشيعته، وكان كتاب من مسلم بن عقيل قد وصل إليه يخبره ببيعة ثمانية عشر ألفاً من أهل الكوفة. راجع: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٤، ص. ٢٦١.

سلطة يزيد، الذي رغم كل ذلك تدين له مناطق كثيرة بالولاء والطاعة. فالشام ومصر محسومة الولاء والطاعة ليزيد، للبيت الأموي الذي أعطى ثماراً وحقق توازناً واستقراراً فيهما، واختراق الحسين لهما شبه مستحيل؛ فخطاب الحسين لم يكن منذ البداية موجهاً إليهما، بل كان موجهاً إلى البقية الباقية من شيعة علي من مقاتليه في معسكره السابق، إلى القبائل التي عرفت يوما ما قتالاً معه في المعارك، أو نالت شيئاً من عطاياه. خطاب إلى المحاربين القدامى الذين قاتلوا في جيش علي، محاولة شبه يائسة لإعادة بناء معسكر جديد وإعادة عقارب الساعة إلى الوراء.

لم تكن بيعة الكوفيين بيعة على الإمامة، أو حتى على الخلافة، بل بيعة انشقاق عن السلطة القائمة، الاستقلال في الحكم والإدارة، فقولهم «ليس لنا إمام» توحي بأنهم لم يكونوا في وارد استعادة السلطة، أو انتزاعها من الأمويين، بل التحرر من الأمويين بعدما أذاقهم معاوية الأمرين ونكل بهم. رغبة بالتخلص من الهوان، لكن ليس وراء كل ذلك عزيمة أو إرادة أو رؤية للتغيير الشامل، بل تململ، أسباب لا تقوم على أي اعتبار اعتقادي، بقدر ما هو جزع وتململ، لا يحمل وراءه أي دافع إيماني أو اعتقادي، حالة ضيق وشدة أخذوا يبحثون عمن يخرجهم منها، فوقع الخيار على الحسين.

أرسل الحسين مسلم بن عقيل لتهيئة الأجواء له في الكوفة، وربما كان بهدف جس نبض الكوفة والتأكد من صدق أهل الكوفة وثباتهم. فالحسين لم يكن مطمئناً بالكامل لتعهدات الكوفيين، وأرسل ابن عقيل ليستطلع له الأمور ويبلغه الأمر اليقين. وهو خوف كان في محله، عبر عنه الحسين بقوله: «خذلنا شيعتنا»، تلك كانت العبارة المأسوية، التي صرح بها الحسين حين عرف أن الكوفة انقلبت عليه، تخلت عنه، رضخت لخوفها ورعبها، ولطمعها وحساباتها. أعادها ابن زياد إلى حظيرة السلطة. برهنت استراتيجية معاوية القائمة على الرعب والمحاصرة والترغيب والترهيب، أنها الأنجح والأقدر على اختراق البنى القبلية من الحسين الذي راهن على المضمون الديني والوازع الأخلاقي.

كان شعار الحسين «أريد الإصلاح في أمة جدي»، دعوة سياسية بامتياز، رغم الغلاف الديني الذي يغلفها، بانتساب الأمة إلى جد الحسين، وهي عبارة تظهر المكانة الدينية للحسين

بقربه من النبي، وفي ذلك توظيف سياسي ناجح لتلك القرابة. إضافة إلى هيمنة خطاب الأمة في حركته السياسية؛ فالحسين لم يرد إنشاء سلطة منافسة في الكوفة بل أرضية وقاعدة لتحقيق التغيير الشامل والإصلاح الشامل في الأمة. خطاب موجه إلى كل من يسمع ويعي حقيقة ثورة الحسين، لم تكن لجماعة خاصة، أو ملة، أو مذهب، أو حتى لعصبية عائلية، بل للأمة بأسرها. وهو ما جعل الخطاب العلوي، منذ علي والحسن والحسين، خطاب الأمة لا الملة الخاصة أو حزب العائلة. فكل مسلم معني بقضية الإصلاح مع الحسين حينذاك ومستعد للانضمام إليه يصح إطلاق وصف شيعي عليه. التشيع للحسين حينذاك كان تشيعاً للإصلاح في أمة محمد، لا تشيعاً حول الحسين لذاته.

***

كان هنالك خطاب مضاد لخطاب الحسين، خطاب المؤسسة السياسية الحاكمة، التي تملك قدرات إعلامية عالية في ترويج فهم جديد للسلطة وقواعد المشروعية، وتجذيره في وعي الجيل المسلم الجديد الذي لم يسمع عن السلالة العلوية الشيء الكثير. قوام خطاب السلطة الجديد: مفهوم الجماعة، وقوة البطش القاسية.

أما **مفهوم الجماعة**[1]، فقد صور خروج الحسين ضد السلطة شقاً لصف المسلمين، وتحويلهم من جديد إلى فريقين متقاتلين، بخاصة وأن الشعور بتكرار تجربة الجمل وصفين كان يثير الذعر بين الناس، ولشدة إدانتهم لهذه المعارك ونفورهم من آثارها أطلقوا على المعركتين اسم الفتنة. وهو مفهوم تميل النفس إلى تجنبه وإلى رفض أي احتمال للوقوع فيه، إنه نزعة لسلامة النفس وتحييدها من الوقوع في قتل أو قتال، بخاصة قتالاً بين مسلمين. بات كل انقسام داخلي فتنة، لأنه يثير التقاتل الداخلي، ويعيد انقسام الأمة على نفسها، ويكون مصدرا للااستقرار، بل أصبح تهديداً للدين لأنه يثير شهية الأعداء المتربصين بالإسلام على

---

(١) كتب معاوية إلى الحسين: «أما بعد، فقد انتهت إلي منك أمور، لم أكن أظنك بها رغبة عنها، وإن أحق الناس بالوفاء لمن أعطى بيعة من كان مثلك، في خطرك وشرفك ومنزلتك التي أنزلك الله بها، فلا تنازع إلى قطيعتك، واتق الله، ولا تردن هذه الأمة في فتنة، وانظر لنفسك ودينك وأمة محمد، ولا يستخفنك الذين لا يوقنون». راجع الإمامة والسياسية، ج. ١، ص. ١٥٤.

التخوم بالانقضاض عليه. هذه جميعاً حجج السلطة، وهي حجج تحمل مسوغاً تاريخياً، وقدرة إقناع مقبولة لدى عموم الناس. بات قبول الأمر الواقع علامة الاستقرار والبقاء في صف الجماعة، وبات الخروج على السلطة شقاً لصف المسلمين وعودة لفتنة قاتلة. هو منطق بدأ يشق طريقه بهدوء وبقوة في صفوف المجال الإسلامي الواسع، ويكتسب قوة محاجّة، ليصبح في مرحلة لاحقة قائماً على استدلالات دينية، ونبواءت نبوية، وجزءاً من عقيدة سياسية قائمة على روافع دينية.

الأمر الثاني هو ميل السلطة إلى الحسم والضرب بقسوة مهما كانت الآثار الدينية والعواقب الأخلاقية، حتى لو كان في ذلك قتل ابن بنت النبي، البقية المقدسة بنظر المسلمين من النبي. كان البطش سيد الموقف منذ أن تسلم يزيد السلطة. مطلوب من الناس أن تبايع، طائعة أو مكرهة، والخيار البديل عن ذلك هو صنوف متعددة من التنكيل تبدأ بالإذلال وتمر بالتجويع وتصل إلى القتل الجماعي. الفرق بين يزيد ومعاوية أن الأخير كان يلجأ إلى البطش عند الحاجة وبعدما تنسد أمامه سبل الإقناع والاستمالة، وهي السياسة التي عبر عنها بقوله: «لو كان بيني وبين الناس شعرة لما انقطعت». أما يزيد فيلجأ منذ البداية إلى البطش، هو الخيار الأول والوحيد عنده، الذي تجلى في خطاب ابن زياد لحظة دخوله الكوفة[1]. ما يعكس توتر يزيد بسبب الشكوك الكثيرة المثارة حول شرعية سلطته، والتململ الحاصل من البيعة الجديدة. وهي وضعية لا حل أمامها سوى إظهار قدرة السلطة على البطش والحسم

---

(١) جاء في الخبر: إن زياداً اقبل من البصرة وعليه عمامة سوداء وهو ملتثم والناس ينتظرون قدوم الحسين عليهم فأخذ لا يمر على جماعة من الناس إلا سلموا عليه وقالوا: مرحبا بك يا ابن رسول الله (ص) قدمت خير مقدم ورأي من الناس من تباشرهم بالحسين ما ساءه فأقبل حتى دخل القصر. لما نزل ابن زياد القصر نودي في الناس: الصلاة جامعة فاجتمع إليه الناس فإن أمير المؤمنين - أصلحه الله - ولأني مصركم وثغركم وفيئكم وأمرني بإنصاف مظلومكم وإعطاء محرومكم وبالإحسان إلى سامعكم ومطيعكم وبالشدة على مريبكم فأنا لمطيعكم كالوالد البر الشفيق وسيفي وسوطي على من ترك أمري وخالف عهدي فليبق امرؤ على نفسه، الصدق ينبئ عنك لا الوعيد. راجع: مقاتل الطالبيين، ص.٦٤.

السريع للأمور. مع يزيد انفصلت السلطة عن أي أرضية أخلاقية أو قيد ديني، بل باتت السلطة للسلطة، أي باتت مرجعية نفسها في تقرير كل ما يضمن بقاءها واستمراريتها.

***

نجح منطق يزيد وتفوقت استراتيجيته في انتزاع سكون الناس وقبولهم. وانتهى الحسين في الصحراء، وجاءت لحظة الحقيقة والحسم، إما البيعة وإما الموت، هو الموقف نفسه الذي جوبه به في المدينة، ولكن هذه المرة جوبه به في الصحراء، وحيداً محاصراً. اختار الموت، آثر الشهادة، لم يتردد، وما القول بأنه طلب منهم العودة أو الذهاب إلى يزيد، إلا كلام يراد به إظهار التردد في موقف الحسين وعزيمته. الحسين هو علي نفسه، بالطبائع والسجية نفسها. استشهد الحسين مع أصحابه، القلة القليلة الممتحنة، التي لا عصبية وراءها تحميها وغير مهتمة بحسابات الربح والخسارة، الثلة التي قاومت الشرط التاريخي كله، لم تستطع تغيير الأمور لكنها تركت بقعة ضوء متوهجة فيه، فباتت هي الذاكرة النقية، وجه الله الذي يقصد بها.

نجح الخيار الأموي وغلب خطاب السلطة خطاب الحسين، لا في الحجة، بل في ميل الناس ورغباتهم، وخسر الخيار العلوي، الذي راهن على استنهاض الحس الديني والوازع الأخلاقي، وتبين أن حجم المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية بات أكبر من أن تؤطر تأطيراً دينياً، هي تنزع بحكم طبيعة هذه التحولات، إلى شكل حكم أمبراطوري، كان عثمان ومعاوية ويزيد أدوات تحقيقه.

كانت ثورة الحسين الطلقة النبوية الأخيرة، لمقاومة الوجهة الجديدة، ودَفعِها باتجاه التظلل بالوازع الديني، لا استتباعها للدين وجعله في خدمتها. هي رؤية لا تهدف إلى الخروج من التاريخ، بل استنهاض القوى المضادة للدفع باتجاه وجهة تاريخية أخرى. تبين أن وجهة الحكم الأمبراطوري المستقر على أحكام سلطانية، هي وجهة التاريخ الحتمية والقدر الذي لا مفر منه.

الاختلاف بين البيت الأموي والبيت العلوي ليس مقابلة بين سياسة واقعية انتهجها معاوية وذريته، مقابل سياسة مثالية انتهجها علي والحسين، ما يفسر إخفاقاتها المستمرة

من علي إلى الحسن والحسين، بحسب تحليل البعض. إنها منذ البداية صراع بين نهجين وسباق بين رهانين. نهج يريد تأطير السلطة والسياسة بوازع ديني وأخلاقي، أي الحكم وفق تقييدات أخلاقية، ونهج آخر يريد استتباع الدين للسلطة، وفصل السلطة بالكامل عن المجال العام.

وجهتان متضادتان، إحداهما تريد إطلاق يد السلطة بالكامل لتكون مرجع نفسها ومصدر قيمها الخاصة بها، ووجهة تقول إن توجيهات الدين لم تكن لتُرمى جانباً. رؤية ترى الاعتراض على السلطة فتنة وخروجاً على الجماعة، ورؤية ترى السلطة شأناً مجتمعياً وضرورة اجتماع: «لا بد للناس من أمير بر أو فاجر». رؤية ترى السكوت والصبر على انتهاكات السلطة فضيلة ورؤية ترى أن أفضل الجهاد عند الله كلمة حق أمام سلطان جائر. رؤية ترى السواد بستاناً لقريش وملكاً عائلياً، ورؤية ترى السكوت عن الحق مشاركة في الجريمة. رؤية ترى السلطة ملكاً عائلياً يورث، ورؤية ترى المال مال الله يوزع على عيال الله بطريقة منصفة.

حسم التاريخ الإسلامي موقفه لمصلحة الرؤية الأموية، التي تجلت في بنية أمبراطورية خالصة، وتوارت الرؤية الثانية التي كان الحسين فرصتها الأخيرة، وانتهت بمأساة وكارثة، فرضت تحولاً في المسار الشيعي بعد الحسين نفسه، توارت معها الرؤية العلوية للدولة داخل الوعي الشيعي نفسه، تحول بعدها من مجرد اصطفاف سياسي وموقف تجاه قضية عامة، إلى محاكاة السلطة في التعالي بالسياسة نفسها وشخصنتها، ليصبح الإمام هو القضية نفسها، وتكون السياسة أيضاً من شؤون الغيب لا من شؤون الأمة.

بمقتل الحسين، اكتملت المأساة وتوافرت عناصر الجماعة الشيعية، ذات الرابط الخاص الذي يميزها من الجماعات الأخرى، ويحقق لها تمايزها داخل الأمة. انتقل الخطاب معها من خطاب الأمة إلى خطاب الفرقة الناجية والملة الناجية، تحولت معها السياسة من اصطفاف خلف قائد لأجل قضية عامة، إلى أن يصبح القائد هو الرمز والقضية وأساس الهوية ومعيار الانتماء. بات الإمام هو القطب والقضية والمركز الذي تتمحور حوله الحقائق كلها. بشهادة الحسين ترسخت ميثولوجيا السياسة القائمة على الأيديولوجيا

السلطانية، قابلها الشيعة بميثولوجيا الإمامة التي نقلت الإمام من قائد تلتف حوله الجماعة لأجل موقف سياسي مثلما كان الوضع مع علي والحسن والحسين، ليصبح الإمام هو القضية والعقيدة وقطب الرحى الذي تكثفت فيه حقائق فوق اعتيادية. بعد الحسين أخذ الإسلام يتأسس على ميثولوجيا السلطة وميثولوجيا الإمامة معاً.

***

٤ .٧ الشيعة والتشيع زمن الحسين

اتخذ التشيع زمن علي والحسن الحسين، شكل المناصرة والولاء السياسي، ولم يكن هنالك أي أساس عقيدي يتعلق بخصوص المتبوع أو المولى. هو ولاء اتخذ جانباً اجتماعياً لجهة وجود قبائل راهنت على البيت العلوي في ترجيح موازين القوى، ولما وجدت تغيراً لمصلحة معاوية فقدت دافعها وحماستها وقرر البعض منها الانحياز إلى معاوية أفراداً وجماعات، واتخذ جانباً سياسياً تقف خلفه بواعث أخلاقية-اقتصادية تتعلق بعدالة توزيع الثروة ومحاربة الأرستقراطية القرشية عند أهل القادسية والأيام الذين رأوا أن عوائد جهادهم تتركز بيد النخبة الحاكمة وحواشيها، واتخذ جانباً دينياً عند القراء الذين أرادوا إسباغ معنى زهدي على الدولة إلى حد امحاء معناها وحقيقتها، واتخذ جانباً شخصياً لشخصهم ومكانتهم الاجتماعية والدينية عند قلة قليلة تجمعت حول علي، واستمرت على ولائها للبيت العلوي عبر ثلة قليلة في الكوفة.

لم يحمل التشيع في تلك الفترة عقيدة دينية خاصة حول شخص علي أو الحسن والحسين، بل ظل صفة سياسية للتحزبات القائمة، وتسمية للمعسكرين الكبيرين، معسكر علي ومعسكر معاوية، من دون أن يستتبع ذلك عقيدة خاصة بشخص المتبوع. لذلك لم يتجاوز التشيع الدلالة اللغوية للكلمة، وصار يطلق على معسكري الصراع، وتسمية للكتل البشرية المصطفة على جانبي الصراع، التي كانت تتسمى برأسها وقائدها، لأن الأساس في الكتل العسكرية والسياسية هو رأسها الذي يملك صلاحية كاملة في التصرف. فالتشيع هو ولاء لشخص حول قضية معينة، لم يكن هنالك أشخاص يقصدون لذاتهم، بل كان الولاء

يحتاج إلى مسوغ زائد على شخص المتبوع، الذي عليه شرح قضيته وإقناع الآخرين بها ليلتفوا حوله.

لذلك كانت العلاقة بين القيادة والقاعدة مرنة، خصوصاً في معسكر علي، ولم تكن صلبة وقائمة على الانصياع والطاعة الكاملة، بل كان يتخلل هذه العلاقة النقاش والجدل الدائم بين علي وقاعدته، فرأي القائد عرضة دائماً للمراجعة وحتى الاعتراض، ولا مكان فيها لعصمة القائد، بل تنبع الطاعة من المقتضيات المتعارف عليها في العلاقة بين التابع والمتبوع، لا طاعة عقيدة أو عبادة. صحيح أن شخصيات البيت العلوي تحمل مزايا لا تتوافر في الأشخاص العاديين، لكن هذا التمايز ظل دون أن تكون شخصيات فوق مستوى البشر.

كان علي عرضة للنقاش والاعتراض الدائم عليه من قبل شيعته، إلى حد أن معسكره فرض رأيه عليه وأرغمه على القبول بالتحكيم وفرض عليه أبا موسى الأشعري ممثلاً له في التحكيم. ما يدل على أن نظرة شيعة علي تجاهه هي نظرة إلى إنسان يخطئ ويصيب، والعلاقة معه ليست علاقة طاعة تسير باتجاه واحد، بل علاقة ذات اتجاهين، القائد يقدر الموقف وفق المعطيات المتوافرة، والقاعدة تصوب هذا الموقف ولها الحق في الاعتراض عليه.

لذلك وجدنا أن ولاء الذين انضموا إلى معسكر علي، كان منذ البداية ولاءً مشروطاً، أي ولاءً مشروطاً بالنجاح في المهمة والمسؤولية الملقاة عليه، بحيث لما أخفق بنظرهم حكموا بكفره وردته. لم يكن هنالك أكثر من علاقات بشرية بين التابع والمتبوع، ولم يكن هنالك أكثر من صفات إنسانية في القائد السياسي يمكن توافرها في أشخاص آخرين. ولاء إنساني لبشر عاديين، يصيبون ويخطئون، قيادة ظاهرها وباطنها واحد، لا يوجد سر أو غيب فيها أكثر من ظاهرها وما هو معلن، شخصيات تعيش القلق الإنساني بأجمل صوره، تعاني قلة الحيلة والمحدودية، لكنها تملك قريحة عالية في تقدير الأمور وفق مقتضيات الحكمة، من دون أن يكون ما تم تقديره مطابقاً بالضرورة لواقع الأمر، فالإمام يحكم بحسب

المعطيات التي تتوافر أمامه، ويوسط مقولات العقل وبديهياته، من دون استحضار لأية قوة غيبية أو مصدر فوق طبيعي.

لهذا لم يتميز الولاء السياسي لعلي، في منطقه ومبناه ووظائفه، عن الولاءات السياسية الأخرى، مثل الولاء لمعاوية وعثمان وطلحة والزبير وعائشة، بسبب أن التشيع حينذاك لم يكن أكثر من التفاف حول قيادة قادرة على تغيير واقع معين أو تحقيق وضعية مأمولة.

من هنا يتّبين أن مفهوم الإمامة زمن علي والحسن الحسين، لم يخرج عن مضمونه السياسي العام الذي يدل على القيادة السياسية الجامعة، التي تقوم بأمور الدين ورعايته ونشره وتدبير المجتمع. وهو معنى لا ينص على شخص أو بيت أو جهة، بل كان الناس يرونه موقعاً مفتوحاً لأكثر من شخصية مؤهلة، مع إمكانية التفاضل بين شخصية وشخصية أخرى. لم تكن الأهلية للإمامة منحصرة بفرد معين، أو بيت خاص، بل مفتوحة للجميع، مع إمكانية رجحانها في البيت الهاشمي أو العلوي، وتعيينها في شخص علي من دون أن تكون منحصرة بالضرورة فيه.

الجدل الكبير الذي حصل في معسكر علي، قبل التحكيم وبعده، وهم الذين تسموا بشيعة علي كما في وثيقة التحكيم، يوحي بتعدد الميول والاتجاهات بين المتشيعين لعلي، وغياب جامع مركزي يوحدهم ويجمعهم ويشد عصبهم. كما أن انشقاق جزء من معسكره عنه وتحوله إلى ما سمي لاحقاً بالخوارج، يوحي بأن المشايعة والتشيع حينذاك كانت مناصرة سياسية مرنة، تتمحور حول نصرة علي في حملته السياسية، من دون أن تتحول تلك الجماعة يومذاك إلى جماعة متضامنة تضامناً يوحدها في مواقفها ورؤاها الدينية، ومتناغمة في سلوكها الخارجي. بل يمكن الاستنتاج بأن التشيع حينذاك كان حالة آنية موقتة، يتخذ شكلاً تضامنياً مع ظهور أحداث سياسية، ثم ينحل إثر نهاية ذلك الحدث إلى أفراد وجماعات متفرقة ومتباعدة.

ظل علي والحسن بنظر شيعتهما حينذاك، رغم مكانتهما الدينية العالية، شخصين يخطئان ويصيبان، ويملك كل من حول علي أو الحسن حق الاعتراض عليه ونقاش رأيه وحتى التمرد عليه. تجلى ذلك في أكثر من موقف زمن علي والحسن. فتجد مثلاً كيف

حكم بعض أتباع علي، ممن سموا بشيعته آنذاك، بردة علي ما اضطره إلى الدفاع عن نفسه وإنكار كفره، كذلك تمرد جزء كبير من جيش علي ممن اعتبر من شيعته، وتسببوا ببلبلة داخل معسكره. كان زياد ابن أبيه من شيعة علي ثم انقلب عليه وانضم إلى معاوية. واعترض شيعة الحسن على صلحه مع معاوية وسموه بمذل المؤمنين. كان اعتراضهم عليه حقاً مارسوه ولم يستنكره الحسن نفسه، بل حرص على توضيح موقفه وتسويغه وإقناعهم به، ما يعني أنه لم يكن في أذهان شيعة علي أو الحسن، أنهم يتبعون شخصية معصومة، أو قيادة تملك علماً استثنائياً يصيب الواقع في كل حالاته. كذلك حين طلب الحسن من قيس بن سعد قائد جيشه وأخلص الخلص له ولأبيه أن يلتزم الصلح مع معاوية أبى واعتزل، وهو موقف لم يستنكره الحسن نفسه، ما يدل على أن العلاقة بين القيادة والأتباع لم تكن علاقة تعبد أو طاعة لأمر إلهي، بل كان إبداء رأي مناقض ومخالف لرأي الإمام طبيعياً واعتيادياً ولا يستنكره الإمام نفسه. مارس قيس حقه في إبداء رأيه حتى لو خالف رأي الإمام، بل كان قيس حينذاك مقتنعاً بخطأ سياسة الحسن، ولم يكن لهذا الاعتراض أثر ديني على عقيدة قيس، أو حتى استنكار من الحسن نفسه. كل ذلك يدل بوضوح على أن علاقة علي والحسن والحسين مع أتباعهم، علاقة مرنة مفتوحة على النقاش والاعتراض، ولم يكن للتشيع حينذاك أي أساس عقيدي، ولم ير أحد من شيعتهم أن طاعتهم هي فعل تعبدي بطاعة الله. بل كان معسكر العلويين أكثر المعسكرات جدلاً ونقاشاً وبلبلة، إلى حد أن علي تمنى لو يستبدل واحد من شيعة معاوية بعشرة من شيعته.

وينقل الطبري أن الحسين خطب في شيعته لما بلغه مقتل مسلم بن عقيل: «وقد خذلتنا شيعتنا. فمن أحب منكم الانصراف، فليس عليه منا ذمام»، يقول الطبري: «فتفرق الناس عنه تفرقاً، فأخذوا يميناً وشمالاً. حتى بقي في أصحابه الذين جاؤوا معه من المدينة». فقول الحسين «خذلتنا شيعتنا» يدل على أن التشيع كان ولاء لقضية سياسية لا ولاء لشخص بعينه، أي كان التشيع حينذاك لا يزيد عن النصرة والولاء السياسي من دون أن يحمل خاصية تضامنية زائدة على ذلك، أو إيماناً اعتقادياً بموالاة أحد من البيت العلوي. كما أن تفرق الناس عن الحسين يدل على أن التشيع لم يتخذ شكل الحزب السياسي بعد، أو شكل

الجماعة ذات التضامن الخاص، بل كان التفافاً آنياً حول قيادة معينة لأجل قضية سياسية محددة، ينتهي بانتهاء الحدث السياسي نفسه. فالتشيع كان موقفاً سياسياً، ميلاً شخصياً إلى البيت العلوي، دون أن يظهر على هذا التشيع أي استناد إلى نص، أو اعتباره فعلاً تعبدياً أو طاعة مطلقة لشخص معصوم.

ظلت فكرة السلطة عند الأئمة الثلاثة، علي والحسن والحسين، ولدى أتباعهم هي سلطة فكرة المجال العام، التي تقوم على الشورى أي المشاركة العامة في إبداء الرأي، وعلى البيعة العامة أي استناد المشروعية السياسية إلى قبول الناس واختيارهم الحر.

كان خطاب الحسين «أريد الإصلاح في أمة جدي» آخر أشكال الخطب السياسية التي تستهدف الأمة، وتعتبر التشيع ولاءً لبيت يحمل مشروعاً لجميع المسلمين، مع جعل التشيع نفسه تضامناً عاماً وتحزباً لقضية عامة، تعني كل مسلم وتؤهله أن يكون جزءاً منه، من دون اشتراط عقيدة إضافية على عقيدة الإسلام. بيد أن مقتل الحسين كان إيذاناً بنهاية تلك المرحلة وبداية مرحلة جديدة من الخطاب السياسي والوعي الديني، تركت أثرها على الجماعة الشيعية التي بدأت تظهر بداخلها معتقدات خاصة وعصبية داخلية تميزها من التكوينات الإسلامية الأخرى.

بعد أن كان الكلام يجري عن شيعة علي وشيعة معاوية زمن الصراع بين علي ومعاوية، أخذ المصطلح ينحصر تدريجاً في النواة الصغيرة من الكوفيين الذين ظلوا أوفياء لذكرى علي، مشمئزين من اللعنات التي كانت تصب على اسمه على المنابر. فأخذ يتكون تدريجاً حزب الشيعة، وهو حزب سياسي أكثر منه ديني، سيمنحه استشهاد الحسين في كربلاء دفعاً وجدانياً وزخماً عاطفياً، وسيولد تعرض هؤلاء للقمع المستمر من الأمويين، لمجرد أنهم شيعة لعلي أو كانوا من مناصريه، مصيراً مشتركاً وتآزراً داخلياً، حول تشيعهم من مجرد موقف سياسي، إلى جماعة خاصة، بدأت تفكر في خصوصيتها وتمايزها. إنه، بحسب هشام جعيط، تشيع عربي وكوفي أخذ يشق طريقه في العصر الأموي، وسيتخذ لنفسه نحلاً واتجاهات متباينة فيما بينها، لكن الجامع بينها مناهضة الشرعية السياسية القائمة، وسيفجر نفسه من حين إلى آخر في ثورات تشنجية انتهى أكثرها بالفشل[1].

---

(١) راجع: الفتنة، مصدر سابق، ص. ٣٢٥.

الفصل الخامس

تشكل الجماعة الشيعية ١
نشوء الحزب السياسي

٥. ١ تحول جوهري في المجال السياسي

تسبب مقتل الحسين بصدمة عميقة للوجدان الديني العام، وكشف عن التحول العميق الذي وصلت إليه السلطة السياسية إن في شكلها أو استراتيجيات أدائها الجديدة، محدثة بذلك قواعد جديدة لأي نشاط أو سلوك ذي صلة بالمجال العام، سواء أكان في جانب الحكام أو جانب المحكومين، لدى أصحاب النفوذ أو المقاومين له. فالسلطة عندما تتغير لا تكون علامة على تغير الحاكم فقط، بل علامة على تغير المحكومين أيضاً، وتغير سبل مقاومتها وآليات الخروج عليها.

انتقلت السلطة من كونها حقل تنافس بين عدد قليل من الصحابة في إدارة إرث النبي الديني والسياسي، وفق ضوابط أخلاقية ومعايير تقوية وقواعد تنافس بسيطة، وداخل حيز جغرافي محدود وهو المدينة، وتواجد سكاني يسهل عدُّهُ واستيعاب خارطة قواه والتحكم في نشاطه، إلى مجال تنافس سياسي آخر، أفرزته الفتوحات الإسلامية، لا محدود جغرافياً

وغير منضبط اجتماعياً وفي غاية التنوع الثقافي، ما أخرج المدينة من مركزيتها السياسية ومرجعيتها الدينية، وأفقدها جاذبيتها الاستقطابية، وفرض تجاوز معايير الشرعية الدينية وموجبات الإلزام التي كان معمولاً بها لعقود قليلة بعد النبي، وظهور قواعد جديدة لم تنتجها السلطة وحدها، بل أنتجتها البيئة الجديدة التي غيرت مقصدها ومداها، وأفرزت متنافسين جدداً وشبكة قوى أكثر تعقيداً أخذت تتشكل وتنمو تدريجاً لتعبر عن التغيير الجذري الذي طرأ على بنية المجتمع ونشاطه الاقتصادي ومكونه الثقافي.

هذا التغير تجلى في أداء السلطة التي أخذت تنفصل تدريجاً من قواعد التداول السياسي التي اعتمدت بعد وفاة النبي لعقود، وتعتمد قوة القهر المباشرة، وممارسات القمع القاسية في وجه كل تحرك معارض، والقتل لمجرد الظن والشك بالمخالفة[1]. إنها القوة المجردة التي ترتفع فوق كل القوى وتسود عليها، ولا تتردد في عرض براهين عملية وجلية على فعاليتها وجديتها وقدرتها على الحسم السريع. لم يعد هنالك شبكة قوى بل قوة واحدة تعلو على الجميع، منهمكة في أن تسود مهما كان الثمن أو تموت. هذا الأمر أغلق الباب على المعايير الأخلاقية والدينية التي كانت في السابق بمثابة وازع قوي للخروج على الحاكم، ومصدر زعزعة للحكم مثلما حدث لعثمان مع متمردي مصر والبصرة والكوفة، ومثلما حدث لعلي مع الخوارج[2].

أيديولوجيا السطة التي أنتجها الأمويون، ومن بعدهم العباسيون، لم تكن تمثيلاً لشبكة مصالحهم الخاصة فحسب، بل هي أيضاً ترجمة لمتغيرات جذرية طالت واقع المسلمين.

---

(١) وهي سياسة بدأت مع معاوية، وشرع زياد بن أبيه في تطبيقها. وكان من سمات السلطة الأموية تقريب القساة الذين لا يرحمون. مثل مسلم بن عقبة الذي نكل بأهل المدينة إثر وقعة الحرة، ومثل زياد بن أبيه الذي كان يقتل على الظن، ومثل عبيد الله بن زياد الذي ألذي نكل بأهل الكوفة وكان وراء مأساة كربلاء ومقتل الحسين.

(٢) كان الحكم زمن الخلفاء الأربعة محكوماً لمعايير تقوية-أخلاقية عالية، سمحت بوجود مساحة اتصال وتفاعل بين السلطة والمجتمع، وضيقت دائرة التصرف الفردي والتعسفي للخليفة، وفرضت نوعاً من رقابة اجتماعية مُحمَّلة بوازع ديني قوي على أداء السلطة في التزامها بتلك المعايير، ما جعل المعارضة وحتى الخروج عليها سلوكاً طبيعياً وشرعياً.

فالفتح ليس فاعلية إسلامية بحق الآخرين، بل هو حدث غيَّر واقع المسلمين أنفسهم وعدل بنيتهم الاجتماعية والثقافية، وأنشأ شبكة مصالح جديدة، وأدخل تكوينات اجتماعية جديدة، وغيَّر جغرافيا توزع القوى ونظام ارتباطها. وهو أمر عدَّل الكثير من وظائف المكونات الاجتماعية السابقة على الفتح ودلائلها وقوة حضورها، مثل القبيلة، التي استمرت بعد الفتح لكن داخل شبكة أوسع وأكثر تعقيداً.[١]

تَغَيُّر شكل السلطة ليس حدثاً معزولاً عن المتغيرات الموضوعية التي تصيب بنية المجتمع نفسه، بل إن تَغَيُّر آلياتها وعدتها، مرآة لتغيير شامل يطال المكونات الاجتماعية نفسها. فلا يعود مفهوم السلطة الجديد مجرد أيديولوجيا تروجه الهيئة الحاكمة وأتباعها المستفيدون منها، بل هو صدى لمتغيرات اجتماعية واقتصادية وجغرافية وديمغرافية وثقافية، تشمل قوى المعارضة نفسها، التي لا تنشيء خطابها من خارج منطق وآليات السلطة الحالية، ولا تعود تطالب بالعودة إلى شكل السلطة القديم، بل تعمد إلى بناء استقطاب جديد يعتمد مفهوم السلطة الجديد نفسه، بحيث ينحصر الخلاف بين الحاكم والمعارض لا في مفهوم السلطة السائد بل في شخص الحاكم.

هذا الأمر نلمسه بوضوح في مفهوم الإمامة نفسه الذي بدأ يتطور بالتزامن مع تطور مفهوم السلطة والأيديولوجيا التي أخذت السلطة الحاكمة تروجه لمعنى الحكم والسلطة. مع فرق بسيط، وهو أن الهيئة الحاكمة أخذت تنشيء أيديولوجيا السلطة، وأخذ الشيعة ينشؤون ميثولوجيا الإمامة، مع وظائف وصلاحيات تكاد تكون متطابقة بين الطرفين. فالخلاف لم يكن في المفهوم بل في الماصدق. لذلك عندما ثار العباسيون لم يدعوا إلى الشورى المعمول بها سابقاً بل اعتمدوا مفهوم السلطة نفسه وزادوها تعالياً وأسطرة، وعندما

---

(١) ظلت العصبية القبلية مثلًا مادة تعبئة وإطار تضامن داخل المجال الإسلامي بعد النبي، ولكن تموضعها الجديد داخل الأمصار (المدن والأقاليم الجديدة) بدل الصحراء المفتوحة، أفقدها مكانتها السياسية ومرجعيتها الاجتماعية التي كانت قبل الدعوة الدينية، وعدل الكثير من وظائفها وطاقة استنفارها، وأخذت سيادتها على أفرادها تتضاءل مع الزمن، بعد طروء الحاجة إلى أطر تضامن أخرى أوسع منها وذات مدى عابر للعصبية القبلية الخالصة، أخذت تطبع الاجتماع العربي والإسلامي في الحواضر والمدن الجديدة مثل الكوفة والشام وبغداد وغيرها.

أقام الفاطميون دولتهم احتفظوا واستعاروا شكل الدولة العباسية ونافسوهم بشرعية الخلافة، وعندما استلم البويهيون السلطة (الذين اعتنقوا المذهب الإمامي)، لم يغيروا من قواعد ممارسة السلطة وخطابها شيئاً، بل اعتمدوا مفهوم السلطة نفسه الذي أسسه العباسيون، مع إضافة مفهوم السلطان. فكل الدعوات الدينية والسياسية لم تطالب بالعودة إلى القديم، بل اعتمدت المفهوم القائم وأضافت إليه إجراءات وتعديلات تضمن لها بقاءً أطول.

مع استتباب الأمر للأمويين، بدأ خطاب جديد للسلطة يصورها على أنها قدر من الله[1]، شيء لا يحصل بإرادة الإنسان، وليس من جملة خياراته ولا يقع ضمن دائرة نشاطه، هو شيء يأتي من الخارج، يحصل لنا وبنا، من دون أن يكون صادراً عنا. وهي عقيدة لا تفسرها استراتيجية الأمويين في ممارسة الحكم فقط، بل هي استجابة للمتغيرات الجديدة إذ أخذت تعبر عن نفسها بالزحف التدريجي للشكل الأمبراطوري للسلطة.

اقتران حكم القدر نفسه بحكم القهر والغلبة ليس مصطنعاً، إذ إن كلاً منهما يعكس الآخر ويستلزمه؛ فالحكم بالقهر والغلبة يعني أن السلطة لم تعد خياراً اجتماعياً أو قراراً فردياً، وأن أسبابها لم تعد اجتماعية، بل هي ضرورة تفرض نفسها بنفسها لا يملك الفرد أو المجتمع إلا التسليم بها. تصبح السلطة بهذا المعنى ضرورة لا تقهر، وحتماً لا يدفع، وحَدَثاً لا يُرد ولا يفسر إلا بأسباب متعالية وفوق بشرية. القهر موضوعي والقدر عقيدة، هكذا هما كانا رفاق درب طوال التاريخ. أخذت عقيدة القدر تتوسع لتطال جميع أفعال

---

(١) من أقوال معاوية في هذا المجال: نحن الزمان من رفعناه ارتفع ومن وضعناه اتضع. وكان يكرر في دعائه وخطبه أثرا يرفعه إلى الرسول: اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد. وكان معاوية شديد الاقتناع بأن الإرادة الإلهية أو القدر هي وراء وصوله إلى السلطة. وفي رواية عنه: ما تفرقت أمة قط إلا أظهر الله أهل الباطل على أهل الحق إلا هذه الأمة فهو ملك أتاه الله إياها. وفي الرواية عن النبي: خلافة نبوة ثم يؤتي الله ملكه من يشاء. يقول القاضي عبد الجبار: أول من قال بالجبر معاوية. وأظهر أن ما يأتيه بقضاء الله جعله إماماً وولاه الأمر، وفشا ذلك في ملوك بني أمية. راجع: رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٨، ص. ٥٩-١٢٣. راجع أيضاً: W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Oneworld Publications, Oxford, pp. 82-85.

الإنسان، فانتقلت من كونها مقولة سياسية ذات عمق اجتماعي لتؤكد تعاليها على ساحة الخيار الإنساني، وتصبح عقيدة دينية تضع إرادة الإنسان في موقع الضد مع إرادة الله[١].

***

٥ .٢ الإيديولوجيا المروانية

لحظتان عبَّرتا عن إيديولوجيا السلطة في فترة حكم المروانيين، الذين استلموا السلطة بعد معاوية بن يزيد وأنقذوا الدولة الأموية من الانهيار الشامل بعد تتالي ثورات خطيرة على الدولة كان أبرزها ثورة ابن الزبير ثم ثورة التوابين وثورة المختار الثقفي، وبعد تفكك الدولة في الداخل وتعرضها لانقسام داخلي كاد يودي بالدولة الأموية نفسها لولا أن المروانيين حسموا الأمر وأنقذوا الدولة الأموية من الانهيار، لتتخذ السلطة صفة كونية وخطاباً شمولياً.

اللحظتان هما: لحظة عبد الملك بن مروان، ولحظة الوليد بن يزيد بن عبد الملك.

أما عبد الملك بن مروان، فقد كان السيف أساس رهانه على بقاء حكمه[٢]، وخطب بالناس بعد مقتل مصعب بن الزبير، فعظم عليهم حق السلطان وقال لهم إنه: «لا أداوي هذا الأمر إلا بالسيف حتى تستقيم لي». وهي رؤية عممها على الأمصار كافة وأمر ولاته بفرضها على المنابر.

---

(١) راجع: ماهي العدالة، المركز العربي للبحوث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٤، ص. ٢٢٧.

(٢) في الرواية: خطبنا عبد الملك بن مروان بعد قتل ابن الزبير: «فلست بالخليفة المستضعف ولا الخليفة المداهن ولا الخليفة المأفون. وإن من قبلي من الخلفاء كانوا يأكلون ويطعمون من هذه الأموال. ألا إني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي، أنكم تكلفوننا أعمال المهاجرين الأولين ولا تعملون مثل أعمالهم، فلن تزدادوا إلا اجتراحاً ولا تزدادوا إلا عقوبة حتى حكم السيف بيننا وبينكم.. ألا وإننا لا نحتمل لكم كل شيء إلا وثوباً على منبر أو نصب راية.. والله لا يأمرني أحد يتقوى الله مقامي هذا إلا ضربت عنقه». هذا مهد لتدمير كل أطر التفاعل بين السلطة والمجتمع، لتصبح شأناً متعالياً تستقي مشروعيتها من القهر والغلبة، وتدفع حركات الاحتجاج السياسي أو الديني إلى مزيد من التشدد والعنف، وتستبدل ظهورها العلني وتضامنها المفتوح بحراك سري وأطر مقفلة. راجع: طبقات بان سعد، ج.٥، ص. ٢٣٣. راجع أيضاً: البداية والنهاية، ج. ٩، ص. ٦٢.

أما الوليد بن يزيد بن عبد الملك الذي ولي الخلافة عام ١٢٥هجرية، فمثَّل اكتمال الأيديوجيا الأموية في اللحظات الأخيرة من الحكم الأموي. حيث كتب رسالة وجهها إلى الأمصار[1]، ماثل فيها بين طاعة الخليفة والطاعة الكونية لله، فكما أن الطاعة الكونية لله ضرورة للانتظام الكوني، فإن طاعة الخليفة ضرورة للانتظام الاجتماعي. فالخلافة التي هي قائدة هذه الأمة تقف على رأس العالم الإنساني تقوده بالوسائل التي حددتها رسالة الرسول إلى الانضواء التام في ظلال الطاعة الكونية لله. تكون الطاعة للخليفة بذلك طاعة لله، مثلما هي طاعة الكون الطوعية أو الإكراهية لله. والله استخلف خلفاءه على منهاج نبوته من أجل تحقيق المهمة الكونية، ولهذا فالخلافة لا تصلح إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقه ويمضي بها أمرها. أصبحت الخلافة التي تعني الزعامة للإسلام والمسلمين تعني بطريقة أو بأخرى استخلاف الإنسان في الأرض[2].

انتقلت أسباب السلطة من دائرة الغيب المجهول والسر الغامض إلى دائرة المعلوم والمدرك. بقيت السلطة قدراً من الله، لكنها قدر يندرج ضمن التدبير الكوني المعلوم للعالم والوجود الإنساني، فانتقلت من مجرد سلطة بشرية يريدها الله في بقعة من الأرض إلى سلطة فوق كل الأرض وعلى كل الناس. بهذا المعنى تحولت السلطة من السلب إلى

(١) يذكر تاريخ الطبري رسالة الوليد: «فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم عليه من أمر أنبيائه واستخلفهم عليه منه لا يتعرض لحقهم أحد إلا صرعه الله ولا يفارق جماعتهم إلا أهلكه الله ولا يستخف بولايتهم ويتهم قضاء الله فيهم إلا أمكنهم الله منه وسلطهم عليه وجعله نكالاً وموعظة لغيره وكذلك صنع الله ممن فارق الطاعة التي أمر بلزومها والأخذ بها والأثرة لها والتي قامت بها السماوات والأرض، قال الله تعالى: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين» وقال عز ذكره «وإذ قال ربك للملائكة أني جاعل في الأرض خليفة..» فبالخلافة أبقى الله من أبقى في الأرض من عباده وإليها صيره وبطاعة من ولاه إياها سعد... فإن الله عز وجل علم أن لا قوام لشيء ولا صلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقه ويمضي أمره وينكل بها عن معاصيه ويوقف عن محارمه.. فالزموا طاعة الله وسارعوا إليها وابتغوا القربة إلى الله بها فإنكم رأيتم مواقع قضاء الله لأهلها في إعلائه إياهم وإفلاجهم حجتهم ودفعه باطل من حاداهم وناواهم وأراد إطفاء نور الله». راجع تاريخ الطبري، ج. ٥، ص. ٥٣١.

(٢) راجع: الجماعة والمجتمع والدولة، مصدر سابق، ص. ٧٩-٨٢، ص. ٩٢-٩٤.

الإيجاب، أي من الكف عن السلطة وفق مقولة «سنترككم ما تركتمونا» التي كان يرددها معاوية، إلى المطالبة بالطاعة التي يقتضيها الانتماء إلى الإسلام نفسه، لتنتقل منذ تلك اللحظة من الموقف السياسي، إلى موقف اعتقادي ملازم للإيمان والانسلاك في الدين نفسه. تحويل الخلافة إلى خلافة الله باتت تعني تسريح فكرة السلطة من التداول العام والفهم العام والخيار الفردي أو الاجتماعي إلى الأبد، لتصبح تجل لإرادة الله، وموازية أو حتى مماثلة لوحي الله نفسه، فكما أن الله يوحي إرادته التشريعية عبر الوحي، فإن الله يظهر إرادته عبر السلطة الحاكمة.

الوضع الجديد ساعد على ظهور الأدبيات السلطانية التي تعزز التعالي بالسلطة، وتضع له أصوله وقواعده، فما ابتكره ابن المقفع وأضافه في أدبه الصغير والكبير، ليس مفهوم السلطة المتعالية فحسب، بل الأدبيات المتناسبة مع تعاليها الفعلي والمتحقق. لم يحدث ابن المقفع وكل الأدبيات الفارسية تحولاً في مفهوم السلطة، بل أحدث نقلة في التعبير عما هو قائم ومتحقق، الذي أخذ يقترب بشكل شبه كامل من النموذج الفارسي، بحيث بات كل من النموذج الإسلامي والفارسي يقف على أرض واحدة، ما فتح مسارب التلاقح بين إرث الحكم الفارسي البائد والسلطة الإسلامية القائمة على مصراعيه، فأخذت السلطة القائمة والفاقدة للعراقة التاريخية تستعير أدبيات إرثٍ سياسي ليس لها بل هو إرث راكمته بلاد فارس لسنين طويلة.

أخذت الأدبيات السلطانية تطرح أخلاقيات الانفصال بين الحاكم والمحكوم، تقوم على احتجاب الحاكم الكامل عن محكوميه، والتعالي بسلطة لا سلطة فوقها ولا تعلوها مرجعية بما فيها سلطة النص الديني. لم تعد السلطة من موارد التفكر، وباتت شيئا لا مفكراً فيه سحب من التداول، نقل الكلام حولها من: كيف تحصل ولماذا؟ إلى ما هي واجباتي تجاهها؟ بهذا التحول صارت أخلاقيات الطاعة وأدبياتها المدخل الوحيد لفهم أو بناء العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وقد عمدت هذه الأدبيات إلى شخصنة السلطة التي لم تعد تجسد إرادة الله وقدره، بل بات الخليفة هو الذي يجسد هذه الإرداة، أي أصبح

هنالك اصطفاء شخصي، تعيين إلهي، تجسد في قضاء الله بإتيان هذا الشخص أو ذاك. باتت السلطة تعييناً إلهياً، تأييداً من الله لا يد للبشر فيه، الخليفة يعينه الله[1]، يشير إليه، إما بنص مباشر، وإما بتقدير إلهي تكشف مجريات الأحداث عنه.

وقد ساهم في تعميم الأيديولوجيا المروانية الجديدة وإسباغ معقولية عليها، ظهور الكتبة أمثال عبد الحميد الكاتب، الذي ساوى بين الخلافة في دار الإسلام وخلافة الله في العالم كله، فكما أن الله خلق الكون وهذا الكون مطيع بحسب طبيعته وجبلته على طاعة الله، فالإنسان، بدوره، مستخلف على الأرض، والمسلمون مستخلفون من الله على الناس، والخليفة مستخلف على المسلمين. فكما أن المخلوقات تطيع الله لينتظم الكون فعلى المسلمين طاعة الله عبر طاعة الخليفة ليستقيم انتظام العالم كله. والخروج على هذه الطاعة اختلال للنظام العام الذي لا يقدح بانتظام المسلمين فحسب، بل بتدبير الله للكون ويتسبب بالفوضى فيه. باتت طاعة الخليفة جزءاً من انسجام نظام الكون واستجابة لقانونه الحتمي والضروري[2]. إنه استخلاف كوني تذوب فيه الأمة والعالم في شخص الخليفة

---

(١) من أدبيات مرايا الملوك: إن السلطة فطرية وجبلية في فئة من الناس. وقد كان الملك في المجتمع الإيراني على رأس الطبقات باعتباره من سلالة إلهية، حيث لا علاقة بين الملك والمجتمع من حيث الطبيعة. فيكون واجب المجتمع الخضوع للسلطة المختلفة عنه في الطبيعة، وهي طاعة تفرضها طبيعة الأشياء. بل إن قدر الملك نفسه أن يحكم وليس من حقه أن يتجاهل ما كمن في جبلته. وهي أدبيات أخذت تتسرب من المجال الإيراني إلى المجال العربي، وشكلت مادة أساسية في نسج مفهوم السلطة والإمامة الكبرى، ليس عند أهل السلطة والحكم فحسب، وإنما عند قوى المعارضة الشيعية، بخاصة العباسيين والإمامية.

(٢) أخذت أيديولجيا خليفة الله وظله في الأرض تنتقل في مرحلة لاحقة، من كونها تأويلًا للنص القرآني، إلى اتخاذها هيئة نص نبوي، أي انتقلت لتصبح جزءاً من الإرث النبوي الذي لا يناقش ولا يحتمل التأويل، بحيث يعد نكرانه كفراً بالإسلام نفسه. فنجد كثرة روايات حول ضرورة الطاعة المطلقة للإمام الحاكم التي يستلزم عصاينه عصياناً لله. من هذه الروايات: «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وإن أساؤا فعليهم الوزر وعليكم الصبر. وإنما هم نقمة ينتقم الله ممن يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع». أصبح هذا الحديث وأمثاله مصدر إلهام لما بات يعرف بالآداب السلطانية.

ويتحول الأمر كله إلى استسلام وطاعة باعتبارهما من مستلزمات الانتظام الكوني في طاعة الله[1].

مفهوم آخر عمد الأمويون إلى تعميمه، ولقي قبولاً لدى أكثر الناس، وهو مفهوم الجماعة، الذي يؤسس شرعية السلطة على وحدة المجتمع ومنعته وكفايته ضد الأعداء. وهو مفهوم جاء عقب التناحر الكبير الذي حصل بين المسملين في وقعة الجمل وصفين وهدر دماء كثيرة، وبعد انقسام في السلطة بين معاوية وعلي دام لسنين، وجاء مع صلح الحسن، لتتوحد السلطة مع معاوية، وليتم تسمية ذلك العام بعام الجماعة، وهو على الأرجح تسمية أموية ليكتسب قيمة اجتماعية ودلالة دينية.

شكل هذا المفهوم مدخلاً قوياً للأمويين للتنفير من الخروج على السلطة أو معارضتها بالدعوة إلى الجماعة والتخويف من الفتنة. حيث استعمل في مواجهة تمرد الحسين وتجاه المعارضات الأخرى طوال أيام سلطتهم مثل حركة ابن الأشعث ويزيد بن الملهب وزيد بن علي والحارث بن سريج. وقد لجأت السلطة كثيراً إلى مفهوم الفتنة منعاً لكل معارضة مشروعة، وانتهى ذلك لدى الفقهاء بوضع تشريعات للبغاة، أي حكم الخارجين على السلطة.

أصبح مفهوم الجماعة مدخلاً لتوحيد الخلافة والأمة، فلا أمة من دون خليفة وسلطة مركزية، ولا أمة من دون طاعة مطلقة لهذه السلطة لكي تقوم بمهامها في حفظ الأمة وبقائها. يقول عبد الحميد الكاتب: «فمن آثر دينه على دنياه تمسك بطاعة ولاته.. وتحرز بالدخول إلى مرضاته في الجماعة»[2]. هذا الأمر خول الأمويين ربط مسألة الطاعة بمسألة الجماعة، أي الاجتماع على الإمام، فصارت المعارضة المسلحة خروجا على جماعة

---

(١) لاحظ التشابه الكبير بين مفهوم السلطة الذي وصل إلى حد اعتبارها ضرورة لانتظام الكون، وبين مفهوم الإمامة الذي تبلور في المصنفات الحديثية الشيعية، التي اعتبرت الإمام علة خلق السماوات والأرض، وأنه إذا فُقِدَ تسيخ الأرض. ما يدل على أن مفهوم الإمامة في وظائفها وطبيعتها، اتخذت الخلفية نفسها بين أهل السلطة والمعارضة الشيعية، مع اختلاف في المواقع التي فرضت تمثلاً أشد قداسة وأكثر تعالياً عند الإمامية تعوض بهما حالة الفقدان الذي تعانيه.

(٢) راجع: ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، ج.٦، ص.٥٧.

الإسلام وارتماء في الفتنة التي قاسى المسلمون من مآسيها أيام الصراع بين علي ومعاوية، وبين عبد الملك بن مروان وابن الزبير.

***

٥ .٣ الأمبراطورية والتكوينات الاجتماعية

يتميز التكوين الأمبراطوري للسلطة[١]، الذي استقر عليه الحكم الإسلامي ابتداء من الفترة الأموية، بأنه لا يقوم على مجتمع موحد في بناه وذاكرته ولغته ومعتقداته، أو ثقافة مركزية معممة، بل على سلطة مركزية وتعددية غير منضبطة من المجتمعات والثقافات، وتوزع سكاني يقبل التعديل والتغير الدائمين. أي مركزية سلطة لمجتمعات متعددة تحول دون توحد المحكومين في مركب جامع يصهرهم في أمة متجانسة. هذا يجعل أساس السلطة تأكيد البون الشاسع بين الحاكم والمحكوم، والتباين الذاتي بين السلطة والمجتمع، وتأكيد تعاليها المطلق وسحبها من دائرة التداول والاهتمام العامين، وترك الجماعات وشأنها، تعتقد في ما تريد وتتعبد في ما تريد وتحل مشاكلها الداخلية كيفما تريد.[٢]

---

(١) كلمة الأمبراطورية تأتي من الكلمة اللاتينية imperium التي تعني في أقرب معانيها السيادة أو الحكم البسيط، ثم تطورت في روما الجمهورية لتعني الحكم فوق مقاطعات وأراض واسعة وبعيدة جداً عن الأرض الأم للحكام. ثم أخذت في سياقها التاريخي تدل على معنيين: أولهما الحكم المطلق الذي لا قيد له، ووسيلته في الحكم هو القوة العسكرية، واستعمال العنف، والعنف المبالغ فيه أحياناً، فكانت مذابح القتل الجماعي تقرن بالأمبراطوريات دائماً. وثانيهما النزوع نحو الكونية، فالأمبراطورية لا حدود لها، وكل من هو خارجها هو بربري يجب إخضاعه بطريقة أو بأخرى. فالأمبراطورية كيان سياسي عريض يحكم المقاطعات خارج حدوده الأصلية، ويتألف من مكونات اجتماعية مركبة ومتعددة ثقافياً ودينياً، لكنه تعدد لا يستلزم المساواة بل هناك هيمنة من المركز وسكانه على الأطراف وسكانها. ما يجعل المكون الاجتماعي للإمبراطورية هجيناً وغير متماسك وغير متآلف، فهناك انقسام وتعدد ثقافي وديني تجمعهما هيمنة المركز. راجع: Stephen Howe, *Empire, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2002.

(٢) السلطة الأمبراطورية تختلف عن السلطة الشمولية، التي هي مفهوم سياسي متأخر، ظهر في القرن العشرين، ويعبر عن درجة وعي متقدم للسلطة، تجاوزت فيه حق الطاعة، لتصبح سلطة تتحكم =

ظهور البنية الأمبراطورية للحاضرة الإسلامية، والاتساع السريع لدائرة النفوذ، والدخول المفاجئ لثقافات في غاية التنوع والتغاير، فرض لا مركزية في التفاعل مع السلطة وفي التحرك المضاد والمعارض للسلطة. فالبعد المكاني والتكوين الاجتماعي والثقافي المختلف داخل كل بلد، فرض تحركات بدوافع متعددة وتكوينات مختلفة، وتعددية في المشهد السياسي، فلم يكن هنالك كتلة معارضة واحدة موزعة في كل الأمصار والمدن، مقابل كتلة السلطة المركزية، بل كانت هناك تحركات متعددة، كان فيها كل تحرك يستجيب لأزمات وحاجات المكان الخاص الذي انطلق منه. فلا يمكن الحديث هنا عن مجتمع مسلم موحد، رغم توحد معتقداته وطقوسه، توحدت النقاشات والقضايا في داخله، ليتكون من هذا النقاش رأي عام. بل كان هنالك مجتمعات متعددة ـ وحشود متنوعة يغيب عنها المجال السياسي الموحد وقنوات التعبير المشتركة ومنابر التعبير والتواصل الجامعة.

لذلك كنا نجد المدن والحواضر الإسلامية تتحرك بشكل منفصل بعضها عن بعض وتتفاعل بشكل منفرد عن غيرها. فالمدينة المنورة تعلن ثورتها في وقعة الحرة بقيادة ابن حنظلة وتكتفي بعزل والي الأمويين وتقيم إمارتها المستقلة قبل أن يقمعها جيش الأمويين بقيادة مسلم بن عقبة[1]، والكوفة تناقش قضاياها وردود أفعالها بعد مقتل الحسين بشكل منفصل عن بقية المدن، وتعلن تحركها قبل أن تأتيها ردود الأفعال وتقوم بالاستشارات الكافية مع بقية الأمصار والمدن.

بل يمكن القول إن النقاش الذي كان يدور في كل مدينة لا يشارك فيه جميع أهل تلك المدينة، بل يعبر كل تحرك عن تكتل خاص وبرنامج خاص لجماعة خاصة داخل المدينة الواحدة. لذلك كنا نشهد تحركين متنافسين داخل المدينة الواحدة لدواع مختلفة، مثل ثورة الحرة وثورة الزبير في المدينة المنورة، وتمرد أشراف الكوفة وخلعهم والي الكوفة وإعلان

= بالحياة نفسها، وهو ما عبر عنه فوكو بالسلطة الحيوية. فالشمول ليس وعياً بقدرة السلطة بل نتيجة لتطور أدواتها ووسائلها.

(١) في الرواية: إنا قدمنا من عند رجل ليس له دين يشرب الخمر ويعزف بالطنابير ويضرب عنده القيان ويلعب بالكلاب ويسامر الخراب والفتيان وإنا نشهدكم أنا قد خلعناه فتابعهم الناس. فأتى الناس عبد الله بن حنظلة الغسيل فبايعوه وولوه عليهم. راجع: تاريخ الطبري، ج.٤، ص. ٣٦٨.

ولائهم لابن الزبير وتحرك التوابين وتحرك المختار في الوقت نفسه، وهي تحركات كانت تحصل في وقت واحد وفي مكان واحد، رغم تعارض وتناقض برامجها وأهدافها. وهذا يعتبر مؤشراً على غياب النقاش العام داخل المدينة الواحدة؛ فالساحات العامة والمراكز العامة مثل المسجد أو السوق العام هي منابر للسلطة المركزية، والتحركات المضادة كانت تعد عدتها في الغرف المغلقة وبعيداً عن الدولة، وداخل أحياء القبيلة التي ظلت حتى تلك اللحظة مصدر منعة وحماية وخزاناً بشرياً مموّلاً وداعماً لأي تحرك.

لا يمكن حتى تلك اللحظة استبعاد البنى القبلية من التضامنات والتعبئة المضادة التي كانت تتشكل وتتحرك. إذ رغم أن العنوان أو الشعار السياسي كان مؤطراً بإطار ديني ويلامس قضايا اجتماعية واقتصادية وحقوقية عامة ويخلو من أية إشارة إلى المضمون القبلي، إلا أن القبيلة ظلت المكان الخصب للتجنيد والتعبئة، والحصن الحصين الذي يضمن تماسك الجماعات وتآزرها. ورغم أن الإسلام استطاع أن ينتزع من القبيلة مرجعيتها السياسية ويحد من مداها العام، إلا أن العصبية القبلية ظلت أساساً عميقاً وراسخاً للتضامن الاجتماعي، أي انتقلت من العام إلى الخاص، بأن تصبح وحدة اجتماعية صلبة داخل بنية المجتمع، استطاعت بعد استحالة السلطة كائناً غريباً عن المجتمع ومنفصلاً عنه ومتعالياً عليه، أن تكون مصدر أمان نسبي للفرد، وبقي الفرد يحدد موقفه السياسي العام من خلال قبيلته[١].

من هنا فإن الثورات والتحركات التي انطلقت في النصف الثاني من القرن الأول الهجري والنصف الأول من القرن الهجري الثاني، لم تكن ثورات لكل المجال الإسلامي بل مختصة بالمكان الخاص الذي انطلقت منه ومقيدة به[٢]. كانت أطر الثورة دوماً عبارة عن حلقات اجتماعية ضيقة تتداول أمورها وخياراتها، ومن المؤكد أن تداولها لم يرق إلى

---

(١) هذا يفسر تصنيف القبائل العربية، إما موالية وإما معارضة، وتضنيف قوى المعارضة أيضاً تصنيفاً قبلياً، فالخوارج مثلا تدعمهم قبائل شمالية، والقبائل اليمنية كانت معروفة بولائها لعلي.

(٢) بدا هذا واضحاً في خطابها وبتكوينها الداخلي وخطة عملها ومجال تحركها مثل ثورة المدينة وثورة المختار الثقفي وثورة بن ملهب وثورة الأشعث بن قيس، التي كانت استجابة لتململ داخلي وعناوين تعبير عن خصوصية المكان الذي انطلقت منه، أكثر من أن تكون عنواناً عاماً يخاطب الفرد أو المسلم أو المكون الاجتماعي في مكان آخر.

مستوى التغيير السياسي العام. لكل منطقة بنيتها الاجتماعية الخاصة، ومكونها الثقافي المختلف عن المكون الثقافي الآخر، ما جعل التحركات السياسية تحصل بفترات متباعدة، في مدن متعددة من دون أن يكون هناك جامع مباشر، الأمر الذي حال دون تواصل أو متابعة أو استمرارية بين هذه التحركات لتوليد تراكم سياسي عام يسهل التغيير العام. وهو أمر سهل على السلطة التفرد بكل حركة والقضاء عليها بسهولة بحكم محدودية مداها الاجتماعي ومجال تأثيرها السياسي.

تعدد المجتمعات والأمصار، ولّد تكوينات اجتماعية متعددة ذات مرجعيات دينية خاصة بها، لا توالي السلطة لكنها لا تجد أي مسوغ للخروج عليها. فلم يعد هنالك مجتمع موحّد بالشكل الذي نألفه ونعرفه في زماننا، بل جماعات متعددة، فرضت بنية السلطة الأمبراطورية والمدى المترامي لرقعة تواجد المسلمين، تفرقها وتكونها بشكل مستقل بعضها عن بعض. فلم يعد هنالك مجال عام جامع مثلما كان حال الحكم في المدينة زمن الخلفاء الأربعة، بل صار لكل مدينة ومصر مجال تفاعلها الاجتماعي والثقافي والديني الخاص بها. فبتنا نرى مدارس تُعرَّف لا بحسب أفكارها بل بحسب مناطق تواجدها الجغرفي. فكان هنالك مدارس المدينة ومدارس الكوفة ومدارس البصرة، ومدارس مصر. وهو أمر ساهم في نشوء المذاهب الخاصة، وتنامي عصبية داخل كل مذهب جعلها تميز بين من هم داخل المذهب ومن هم خارجه.

هذا المناخ كان بمثابة البيئة الطبيعية لنشوء المذاهب الشيعية المعارضة أيضاً، التي انتقل خطابها من خطاب الأمة إلى خطاب الجماعة الخاصة، تحول معها التشيع من هوية قابلة أن تسع كل منتم إلى الإسلام، إلى هوية ذات شروط إضافية على شرطي النطق بالشهادتين والانتماء إلى الأمة.

***

٤.٥ المجتمع الإسلامي والسلطة

كان المزاج الديني العام في زمن الأمويين في حالة استياء شديد من السلطة، تجرأ

في لحظاته الأولى على التمرد عليها، مثلما حصل في ثورة الحسين، وثورة المدينة، وثورة الزبير، وثورة التوابين، وثورية المختار الثقفي، بالإضافة إلى تحركات أمنية مقلقة للخوارج، هذا إضافة إلى ثورة الأشعث بن قيس ويزيد بن ملهب. وهي ثورات حصلت في فترات متقاربة، بعدما جاهر معاوية بالبيعة ليزيد، أي القفز فوق كل المعايير الأخلاقية للسلطة.

ترسخ في الوجدان الديني العام سلوك إدانة الدولة وإدانة حكامها، وكان انتقادها شائعاً ورائجاً. وهو انتقاد طال سلوك الدولة وانتهاكاتها الأخلاقية والدينية. فهذا الحسن البصري يقول عن معاوية إن أربع خصل واحدة منها كافية لهلاكه الأخروي[1]، وهذا جيل التابعين يتعاملون مع السلطة بحذر شديد ويعتبرون التعامل معها بدعة ومسقطاً للعدالة ومدعاة للتهمة[2]. كذلك فقد شمل انتقاد السلطة الاعتراض على العقائد التي كانت تروجها. فحين سئل البصري عن أن سلطة الأمويين قدر قال كذب أعداء الله، وتجرأ معبد الجهني على المجاهرة بنقض عقيدة القدر والجبر، ومن بعده غيلان الدمشقي [3]، كذلك الأمر بالنسبة إلى المرجئة، الذين ورغم استفادة الأمويين من مقولتهم واعتبار المأمون عقيدتهم عقيدة ملوك الأمويين، فقد كانت حركة تقوية منخرطة في تحركات مضادة للحكم الأموي، وكانت الجماعة الأولى التي جعلت أساس الانتماء إلى الإسلام هو الانتماء إلى الجماعة؛ فسلامة الدين عندها من سلامة الجماعة الدينية[4].

---

(١) قال الحسن البصري: أربع خصال كن فيه (معاوية) لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: انتزاؤه على الأمة بالسيف، واستخلافه ابنه السكير عن غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة، وذوو الفضيلة وادعاؤه زياداً وقتله حجر.

(٢) راجع: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٤، ص. ١٠٥-١١١.

(٣) كان معبد الجهني أول من احتج على فكرة مفادها أن الله هو من تسبب بأفعال الأمويين السيئة. أما غيلان الدمشقي فقد عبر عن موقفه بالقول: هل يقضي الله بارتكاب المعاصي. وهو موقف تمردي ضد السلطة، وساهم لسبب مجهول في تمرد مسلح دفع ثمن حياته ثمناً له عام ٨٤هـ. راجع: الذهبي، تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، ١٩٨٧، ج.٦، ص. ٢٠٠. راجع أيضاً: الجماعة والمجتمع والدولة، مصد سابق، ص. ٢١-٥٩.

(٤) الإيمان عند المرجئة أقوال: منهم من قال إنه تصديق بالقلب فقط، فمن عرف الله بقلبه فهو مؤمن =

بيد أن هذا الانتقاد أخذ يتضاءل مع الزمن، بحكم عدم جدوى العودة بالسلطة إلى الينابيع الأولى التي كان فيها الدين مظلتها ومرجعيتها الأخلاقية. هو أمر ما كان ليحصل، حتى لو تغيرت السلطة وجاء أناس آخرون. فهذا ابن الزبير الذي أعلن ثورته على أساس الشورى وتبعه أناس كثر على هذا الأساس، إذا به يتنصل من هذا التعهد ويفرض على أهل مكة أن يبايعوه.

كذلك أخذ الفقهاء الأوائل يفترضون الشورى والعدالة والعلم شروطاً في الحاكم السياسي، ثم أخذت هذه الشروط، بحكم واقع الأمور، تتساقط الواحدة تلو الأخرى، لتقتصر على شرطي الشوكة والكفاية اللذين يضمنا الحد الأدنى من البقاء والوجود للإسلام والمسلمين. وهو موقف رسخ تعالي السلطة، لا من حيث المفهوم، بل من حيث الواقع والسطوة، التي تحولت بعد اليأس من القدرة على تغييرها إلى أمر متعال شبه غيبي، لا يمكن تغييره إلا بمعجزة من الله، وقدر ومنحة منه يمنحها للمصطفين من عباده[1].

= وإن أظهر اليهودية والمسيحية، وإن لم ينطق بالشهادتين، وليس الإقرار باللسان، ومنهم من رأى وجوب الإقرار باللسان أيضاً، لكن جميعهم يعتبرون أن العمل ليس ركنا من أركان الإيمان ولا داخلاً في مفهومه. رغم إيجابية هذا الموقف إلا أنه يخدم أهل السلطة بطريق غير مباشر، بحكم حياد أهل المرجئة، فلا هم مع السلطة ولا ضدها، ووجدوا جميع المتقاتلين مؤمنين وأن تأولوا خطأ، ولا يكفرون أحداً منهم. فكانوا ينظرون إلى معاوية وصحبه نظرتهم إلى علي وصحبه، ويرون أن مهادنة بني أمية صحيحة وخلفائهم مؤمنون لا يصح الخروج عليهم وتصح الصلاة خلفهم. لهذا السبب لم يضطهد الأمويون مرجئاً مثلما كانوا يضطهدون المعتزلة والخوارج والشيعة. بل كانوا يستعملون من عُرِفَ بالإرجاء في أعمالهم. لذلك نقل عن المأمون قوله: الإرجاء دين الملوك. راجع: أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٥، ص. ٢٧٩. راجع أيضاً: محمد بو هلال، إسلام المتكلمين، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦، ص. ٤٥-٥٢.

(١) يقول ابن الحنفية في هذا المجال: «اتقوا هذه الفتن فإنه لا يستشرف إليها أحد إلا انتسفته، ألا إن هؤلاء القوم لهم أجل ومدة لو أجمع من في الأرض أن يزيلوا ملكهم لم يقدروا على ذلك حتى يكون الله هو الذي يأذن فيه. أتستطيعون أن تزيلوا هذه الجبال؟» راجع: المتقي الهندي، كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٩، ج.١١، ص. ٢٦١. راجع أيضاً معالجة العروي لحالة الطوبى التي حكمت النخب الإسلامية في نظرتهم إلى الدولة. أنظر: عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت.

لذلك أخذ الوجدان الديني ينشيء لنفسه مجالاً مستقلاً عن السلطة ويرحِّلها من مرامي نظره واهتمامه. فإذا كانت السلطة شيئاً مكروهاً، والتعامل معها محلاً للتهمة في الدين، فإن الخوف من الانقسامات الداخلية والرغبة في اتقاء الفتنة، جعل مفهوم الجماعة الفكرة المركزية في الاهتمام المجتمعي العام. أي انتقل الاهتمام الفقهي من العناية بالسلطة إلى العناية بالمجتمع، وباتت العقيدة لأول مرة عقيدة انتماء للجماعة المؤمنة، التي تحفظ كينونتها وبقاءها بتماسكها وبقدر واسع من التسامح في شروط الانتماء إليها؛ فالجميع مقبول داخل هذه الجماعة من دون أن يحاكم أحدٌ أحداً أو يدينه أو يستحل دمه[١].

وجود نزعة قوية نابعة من الرغبة في الاستقرار الداخلي والخروج من دوامة الصراع والعنف والعنف المضاد، ظهر لها ممثلون ومعبرون عنها، ولاقت رواجاً قوياً، بارتكازها على أمرين: حفظ الجماعة المسلمة التي تتقيد بالتعاليم الدينية المستمدة من القرآن والسنة، والتعامل الحذر مع السلطة وفي الوقت نفسه عدم تجويز الخروج عليها. وهي مواقف لاقت رواجاً وقبولاً عامين، وكان أهم المعبرين عنها، عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة من الصحابة، والحسن البصري والشعبي وسفيان الثوري من التابعين[٢].

---

(١) يقول ميمون بن مهران(ت١١٧هـ): انقسم الناس بعد مقتل عثمان إلى خمس فرق: شيعة عثمان وشيعة علي والمرجئة والحرورية ومن لزم الجماعة. يقصد بذلك الصحابة الذين اعتزلوا الصراع بين علي ومعاوية وقالوا نتولى علياً وعثمان ولا نتبرأ منهما ونشهد عليهما وعلى شيعتهما بالإيمان، وقالوا: نلزم ما فارقنا عليه الرسول حتى نلقاه ولا ندخل في شيء من الفتن. ونُقِل عن سعد بن أبي وقاص: نلزم ما فارقنا عليه رسول الله حتى نلقاه ولا ندخل في شيء من الفتن حتى نلقاه. يقول ابن عساكر: «فصارت الجماعة والفئة التي تدعى فئة الإسلام ما كان عليه سعد وأصحابه الذين اعتزلوا الفتنة حتى أذهب الله الفرقة وجمع الألفة فدخلوا الجماعة ولزموا الطاعة وانقادوا لها فمن فعل ذلك ولزمه نجا ومن لم يلزمه وشكّ فيه وقع في المهالك». راجع تاريخ دمشق، مصدر سابق، ج. ٣٩، ص. ٤٩٧.

(٢) اعتبر عبد الله ابن عمر ممثل المحايدين، الذي ظل محايدا في صراع علي ومعاوية، ورفض لاحقاً طلب معاوية بيعة يزيد، كولي للعهد لأنه اعتبر ذلك بدعة لكنه عاد وبايع بعد موت معاوية، بخلاف الحسين بن علي وابن الزبير، وعاش هادئاً في المدينة. أما الشعبي فكان على علاقة جيدة مع الخليفة عبد الملك والحجاج رغم رفضه منصب القاضي الذي عرض عليه. وعندما صرح الولي الجديد بأن الأمويين معنيون من الله، لم يعترض على هذا بل أقر ذلك وحصل على هدية ومكافئة، ومع ذلك فقد =

وهي نزعة مهدت لظهور أهل السنة والجماعة[١]، الذين لاقوا تأييداً اجتماعياً واسعاً، بسبب تبنيهم تدريجاً مفهوم المرجئة الواسع الذي يتوافق مع صورتهم التاريخية لأمة المؤمنين والمسلمين، بحيث صار يكفي النطق بالشهادتين للدخول في الإسلام والانتماء لجماعة المسلمين، بينما بقيت سائر الجماعات الدينية الأخرى جماعات اصطفاء وإلهام وخصوصية[٢].

= نقل عنه: من أطاع السلطان في بدعة فإن الله ينزع الإيمان من قلبه. أما الحسن البصري، فقد كان على علاقة صداقة مع كثير من المعارضين للأمويين، لكنه في الوقت نفسه كان يعارض الخروج المسلح على السلطة. وقد عارض ثورة ابن الأشعث، وثورة بن الملهب. وحث الناس على عدم المشاركة. ولم يكن من الداعين إلى طاعة السلطة بل كان يقول دائما لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. كذلك فقد كان هنالك عدد من الصحابة مثل سعد بن أبي وقاص وابن عمر ومحمد بن مسلمة، يرون أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب واللسان كافيان إن قُدر عليهما ولا يصح اللجوء إلى استعمال القوة باليد أو السيف. وقد اعتزل هؤلاء الصحابة الصراع بين علي ومعاوية، ولم يشتركوا في القتال مع أحد منهم، وبات ذلك موقفاً متبعاً في جماعة أهل الحديث، وبخاصة أحمد بن حنبل. راجع: الجماعة والمجتمع والدولة، مصدر سابق، ص. ٢٣١-٢٦٩.

(١) يُعبِّرُ مصطلح أهل السنة والجماعة عن التيار الغالب في المجتمع المسلم الذي اعترف بالسلطة الجديدة ولم يعلن الاعتراض عليها انصياعاً لمبدأ الخضوع للأمر الواقع الذي فرضته السلطة في أعقاب نهر من الدماء. والراجح أن المصطلح لم يكن قد تبلور بعد بصيغته تلك في تلك المرحلة المبكرة، وربما كان يشار إلى الجماعة أو أهل الجماعة كما يشار إلى عام الجماعة، حين اجتمعت غالبية المسلمين على قبول معاوية، للدلالة على الموقف السياسي البحت في مقابل المواقف السياسية للخوارج ثم للشيعة قبل اصطباغها بأية صبغة كلامية أو عقلية. وقد نشأت حاجة لاحقة لدى هذا التيار الرئيس، ولدواعٍ أيديولوجية، إلى إضافة السنة إلى المصطلح بعد أن كان الجماعة ليصبح أهل السنة والجماعة. ففي المرحلة الأولى المحض سياسية، لم يكن مصطلح السنة يحمل بالنسبة إلى التيار الرئيسي مضموناً تمايزياً يقتضي الإشارة إليه، أما المرحلة اللاحقة فقد شهدت ميلاد المقولات العقلية أو الكلامية المتصلة بالعقيدة وهي المقولات التي يسميها الشهرستاني باختلافات الأصول التي بدأت في أواخر أيام الصحابة، ما ولد الإحساس داخل هذا التيار الرئيسي بأهمية التصدي المقنن لمقولات الفرق وأطروحات الشيعة على وجه الخصوص. وهي المهمة التي اضطلع بها الفريق الوحيد الذي كان مؤهلاً لهذا التيار الذي هو فريق أهل الحديث بأدواته الآخذة في التضخم ووسائله العقلية المحدودة. راجع: السلطة في الإسلام، مصدر سابق، ص. ٦٠-٧٥.

(٢) بالمقابل فقد كان هنالك شريحة معتبرة من الفقهاء ترى أن أولي الأمر هم الأمراء. ثم بعد تراجع =

ظهور جماعات خاصة ذات رؤى دينية منفصلة عن رؤية السلطة، أضعف هيمنة المؤسسة السياسية على الدين، وظهرت فئة الفقهاء والمحدثين التي استطاعت أن تنتزع المرجعية الدينية من الدولة رغم استمرار النزاع وعدم اعتراف أي من الطرفين للآخر بذلك نهائياً. فحدث انفصام بين السياسة والشريعة وليس بين الدين والدولة. وظهرت فئة الفقهاء وكذلك فئة أصحاب الحديث، وهما فئتان اكتسبتا المرجعية الإسلامية تدريجاً على حساب السلطة، بل وعلى حساب معارضيها السياسيين والدينيين أيضاً.

حدث الافتراق بين عرف السلطة الديني وسنن التدوين وأعرافه، ثم ركب العباسيون الموجة وواجهوا مشكلة اتساع النص الإسلامي وتكاثره، فاضطروا منذ أواخر العصر العباسي الأول إلى التخلي للمجتمع وفقهائه ومحدثيه عن المرجعية الدينية لكي تبقى لهم السلطة السياسية. ظهرت حينها مرجعية لا تقل في قوة تأثيرها على جموع الناس عن مرجعية السلطة السياسية. إنها وظيفة التشريع للمجتمع بعد أن أخلت السلطة نفسها من كل ما هو ديني، فبات هناك مجالان يمكن التمييز بينهما بوضوح: مجال السلطة ومجال الدين ممثلاً بالفقهاء والمحدثين الذين أرادوا أن يكونوا حراساً للشرع الإسلامي.

أدى هذا الأمر إلى خلق سلطات موازية تؤدي بعض الوظائف التي أهملتها السلطة السياسية العليا أو أنكرتها. وقد أخذت هذه الطبقة الجديدة، طبقة الفقهاء والمحدثين تطلق على نفسها لقب أولي الأمر. وقد جاء في تفسير الطبري أن أولي الأمر كما عن مجاهد وعطاء ليس الأمراء بل أهل الفقه والدين، وفي كتاب الفقه والمتفقّه للبغدادي: أن السلف فسروا أولي الأمر بأنهم العلماء، فقد جعلهم الله «خلفاءه في أرضه وحجته على عباده واكتفى بهم وليس السلطان عن بعثه وإرسال نذير»[1].

= التوتر بين السلطة والعلماء أواسط القرن الثالث الهجري، ساد التفسير القائل بأن أولي الأمر فئتان: العلماء والأمراء. إلا أن هذا لم ينهِ الخلاف بينهما، بل استمر التجاذب على أطراف المجالين الديني والسلطوي، بخاصة حين حولت الدولة الحسبة من اختصاصات القضاء الشرعي إلى اختصاصات السلطان، كما فعلت الشيء نفسه بقضاء المظالم والجرائم السياسية، وأنشأت ما يسمى بالسياسة الشرعية التي تجيز للسلطة التصرف وفق ما تناسبها مقتضيات السلطة والحكم لا وفق ما تتطلبه أصول الشريعة الإسلامية.

(١) الجماعة والمجتمع والدولة، مصدر سابق ص. ٢٣١-٢٦٩.

هذا الأمر ولد مرجعيات دينية متعددة، لكل منها مبانيها وتأويلاتها، ما فرض تنافساً ليس بين هذه المرجعيات والسلطة، بل بين المرجعيات نفسها، التي لم تكتف بدورها العلمي، بل اتخذت تكوينات اجتماعية، ذات عصبية داخلية فيها، ترسم حدوداً واضحة بين من هم داخلها وخارجها. وهي وضعية باتت ضرورة لبقاء واستمرار كل جماعة أو تيار أو ظاهرة. حيث لم تعد تكفي، بحكم غياب دائرة النقاش العام، المتانة العلمية والقوة الفكرية لاستمرار وصمود أي تيار، بل بات تأطره بجماعة خاصة ذات لحمة شديدة ضرورة وجود وصمود له. وهو وضع شمل التشيع أيضاً، الذي بات بحاجة إلى الانتقال من مجرد كونه موقفاً سياسياً خالصاً عابراً للجماعات والخصوصيات مثلما كان حاله قبل مقتل الحسين، إلى جماعة خاصة انصب جهدها على البقاء والتمايز عن غيرها.

***

٥ .٥ الجماعات الشيعية بعد الحسين

ظل التشيع بعد مقتل الحسين مفردة لغوية دالة على المناصرين والمؤيدين والمنضوين تحت قيادة شخص معين، هو موقف سياسي وميل إلى طرف أو جهة أو شخص، هو دعم وتأييد وهوى لجهة أو شخص، ينطبق على علي والبيت الهاشمي والعلوي، وينطبق أيضاً على شخصيات أخرى مثل عثمان ومعاوية وطلحة والزبير. بقاء التشيع في سياق التحزب السياسي الخالص داخل المجال الإسلامي، كان يتخذ صفة التحزب لشخص معين يرمز إلى قضية دينية أو شخصية، تملك مضموناً جاذباً وقوة استقطاب سياسي، وتحمل بداخلها منطق مشروعية وخطاب تعبئة يصبان لمصلحة جماعة دون آخرين. فالرمز والشخص ركن أساسي في التحزب السياسي، والتشيع يتمحور حول شخص أو أسرة يرمز إليها شخص كارزيمية، لا حول قضية سياسية ذات بنود محددة وواضحة مستقلة عمن يمثلها أو ينطق باسمها؛ فالقضايا السياسية كانت مشخصنة إلى حد بعيد[1].

---

(١) تأخذ القضية السياسية شكلها الاجتماعي ومنطق خطابها من النظام السياسي القائم. ففي النظم الأمبراطورية لا وجود لقضية سياسية مجردة يلتف حولها الناس، بل هنالك شخص يرمز إلى قضية =

بعد الحسين حصل تغير نوعي في بنية التشيع العلوي لجهة التكوين الداخلي ونظام العلاقات الداخلية فيها، وهو غياب الرمز المحور، وعدم توافر رمز بديل يتصدى للقيادة السياسية، يحل محل الحسين ويكون نقطة ارتكاز واستقطاب أساسية لتلاحم المجموعة الشيعية تحل محل الرمز السابق وتملأ الفراغ الذي تركه، ما تسبب بأزمة كبيرة هددت التشيع بتفتت وغياب كاملين عن الحدث وامِّحاء من خارطة القوى السياسية. فشل المبادرة الجادة من الحسين في لم شمل شيعته وتنظيم صفوفهم، واستعادة الحضور السياسي للبيت العلوي، تسبب بانكفاء ابنه علي (زين العابدين)، الذي كان البقية الباقية من نسل الحسين، إلى المدينة والسكن فيها ورفضه المتكرر الانخراط في أي تحرك سياسي حتى لو كان تحت رايته أو موالياً له.

وهو سلوك غيَّر المشهد السياسي والاجتماعي للشيعة بالكامل، فبعد أن كان هنالك شخصية قيادية يتشيع الناس لها ويلتفون حولها لنصرتها في قضيتها السياسية أو دعواها الدينية والإصلاحية، قيادة سياسية تتصدى وتوجه وتعبئ قاعدتها وتقدم مشروعها السياسي، بات الموالون للبيت العلوي من دون رأس، وتركت القاعدة الشيعية التي كانت مركزة في الكوفة[1] بشكل كامل من دون مرجعية يلجأون إليها أو يسيرون خلفها.

لأول مرة، بتنا نشهد تحركات نابعة من داخل الجماعات والكتل الشيعية، من دون أن تكون هذه المرة بإمرة قيادة كاريزمية من البيت العلوي توجهها أو تقف خلفها. أي انتقل التشيع من صورة قائد علوي ذي صفات كارزمية يقف في قلب المعركة السياسية، ويكون رأس حربتها ويلتف حوله أتباع ومناصرون ومؤيدون، إلى جماعات أخذت تطلق من تلقاء نفسها مبادرات سياسية، وتفرز من داخلها قيادات اعتيادية (غير كاريزمية)، وتنشيء شعاراتها وتصوغ قضيتها السياسية. لم يعد هنالك من يراسلونه أو يدعونه لتولي زمام الأمور، بل أخذوا الأمور على عاتقهم في مواجهة البيت الأموي وإعادة الاعتبار للبيت العلوي.

= سياسية. أي إن الحكم المشخصن يفرض شخصنة لكل القضايا والناس لا تنشيء قضية تبحث عمن يمثلها، بل تبحث عن قائد تلتف حوله يضع لها برنامجه ويصوغ لها قضاياها. كانت الوظيفة السياسية حينذاك تقتصر على الاتباع والولاء.

(١) يذكر ابن قتيبة أسماء الشيعة الذين ماتوا زمن الأمويين، وهي موجودة في طبقات ابن سعد، فكانوا كلهم من الكوفة ما عدا طوس.

صار شعار الثأر لظلامات أهل البيت، والثأر للحسين ولمن قتل معه من أولاده وأولاد أخيه الحسن، العنوان الكبير الذي كفل التفاف الشيعة حول قضية مشتركة، وبمثابة عنوان ديني-سياسي ضمن استمرارية التعبئة داخل المجال الإسلامي العريض، ووفر طاقة الاستقطاب السياسي العام للمسلمين بضرورة إزالة الحكم الأموي وإقامة الحكم السياسي على قاعدة دينية تقوية يكون البيت العلوي، البقية الباقية من النبي، رأسه ورمزه.

لم يكن هنالك حتى تلك الفترة في الفضاء السياسي أي كلام عن خصوص قيادة علوية يرجع إليها الشيعة أو المسلمون[1]، بل وجدنا أن المدينة أمَّرت ابن حنظلة لقيادة التمرد ضد حكم يزيد، رغم أن علياً بن الحسين الملقب بزين العابدين كان من سكان المدينة آنذاك. لم يكن في دائرة التداول العام أو الخاص حينذاك، أية عقيدة بإمام خاص أو معين، يلتف حوله الناس ويلوذ به الشيعة أنفسهم، بل كان هنالك رموز علوية وهاشمية متعددة لها رمزيتها المعنوية لجهة قربها من النبي وعلي، ومكانتها الدينية لجهة مظاهر الورع والزهد التي ظهرت على العديد منهم وفي مقدمهم علي بن الحسين. مع ظهور ملامح أولى للتنافس بين هذه الرموز حول تمثيل البيت العلوي والنطق باسمه.

انتقلت مركزية القيادة الهاشمية ممثلة بشخص أو بفرد إلى أفراد عدة، لم يعد هنالك قيادة واحدة يجمع عليها الجميع ويلتف حولها، ما جعل الولاء السياسي الشيعي ينتقل من الرمز الفرد إلى النسب النبوي بأسره، وأصبحت القضية قضية بيت (العلوي خصوصاً) بعدما كانت قضية شخص، وهو بيت يضم أكثر من رمز مؤهل ومرشح للقيادة بنظر الوسط الشيعي، أمثال محمد بن الحنفية وعلي بن الحسين وأبناء الحسن، وشخصيات من أبناء عقيل، إضافة

---

(١) بدا هذا واضحاً في الخطب السياسية العامة التي ألقاها قادة التوابين وخطب المختار وخطب حركات التمرد عموماً على الأمويين وفي مقدمهم ثوار المدينة بقيادة ابن حنظلة وثورة ابن الزبير، التي تدل جميعها على غياب فكرة الإمام الخاص، بمعنى وجود نص عليه، أو إمام منحصرة أهلية القيادة به. فالشخصيات المرشحة للقيادة السياسية والدينية بنظر الشيعة كانت متعددة، وهو تعدد أخذ يتشعب مع كل جيل، ما أفقد التشيع مع الزمن وحدته الاجتماعية ومركزيته القيادية مثل التي كانت زمن علي والحسن والحسين.

إلى شخصيات من البيت العباسي الذين بدأوا يعدون العدة تدريجاً للظهور إلى الساحة السياسية. فقد التشيع العلوي مركزيته القيادية، وبات يتسم بتنوع وتعدد وتشعب لم يتوقف على مدار التاريخ كله حتى وصل إلى ما يزيد على ثلاثمائة فرقة بحسب إحصاء المقريزي.

كان التشيع، في مكونه الاجتماعي، يطلق على جماعات ذات تكوين هلامي، فكانت مزيجاً من محبين لعلي وبيته، ومناصرين للعائلة الهاشمية، وجماعات نادمة على خذلان الحسين وتركه يقتل في الصحراء، وجهات متضررة من السلطة القائمة نفسها ومن خلل التوزيع الذي طال الكوفة مثل بعض الأشراف فيها، وجهات تريد تحسين وضعها الاجتماعي فوجدت في التشيع ذريعة ووسيلة لذلك مثل الموالي، وثقافات جديدة وقوميات جديدة تعاملت معها السلطة الأموية بشيء من الازدراء والدونية، فأخذت تبحث لنفسها عن منبر للحضور والظهور والتعبير، فوجدت في التشيع حقلاً خصباً ورحباً للتعبئة والحضور داخل المجال الإسلامي العام، وقبائل عربية عُرفت بتأييدها الثابت والمستمر لعلي وبيته وتعرضت للعقاب من الأمويين بسبب ذلك[1].

هذا إضافة إلى أن جريمة قتل الحسين ولدت استياءً دينياً عاماً وتسببت بجرح الوجدان الديني، ما أوجد انجذاباً وتعاطفاً عامين للعناوين الشيعية المطالبة بحق آل البيت والانتقام لهم[2]. يضاف إلى ذلك كله أن الحكم الأموي كسر أعراف القبائل ومحرماتها وهمش

---

(١) وهي قبائل كان أكثرها يمانياً. بدا هذا واضحاً في الزعماء الخمسة الشيعة الذين أطلقوا ثورة التوابين، وهم: سليمان بن صرد الخزاعي، والمسيب بن نجبة الفزاري، وعبد الله بن سعد بن نفيل الأزدي، وعبد الله بن وائل التميمي، ورفاعة بن شداد البجلي. وهؤلاء جميعاً كانوا رفاق علي ومن أشد المؤيدين له ويتحدرون جميعاً من أصل يماني. هذا مع العلم بأن القبائل اليمانية لم تنتظم بكاملها في حركة التوابين إذ غاب عنها عدد من أقطاب اليمانية مثل كندة ومذحج وهمدان، ومع ذلك فقد عرف عن هذه القبائل تعصبها الشديد للقضية العلوية.

(٢) مقتل الحسين، لم يكن مأساة شيعية فحسب، بل أحدث انجراحاً للوجدان الديني العام، بحكم مكانة ونسب الحسين الدينيين. وأيقظ الناس على اتساع المسافة بين السلطة والضوابط الدينية، بحيث بات قتل الحسين علامة قوية على أن السلطة السياسية لن تتوقف عند حد معين، وأن استعمال القوة بات الوسيلة الوحيدة لضمان الاستقرار والطاعة. وهو أمر استفز المزاج الديني التقوي، أو ما بقي منه، وقام بردات فعل قوية كان أشهرها وقعة الحرة في المدينة، التي تم قمعها ببالغ القسوة، وأسفرت =

دورها ونكل بالكثير منها، ما ولد نقمة وتململاً لدى هذه القبائل بعدما فقدت الكثير من استقلاليتها وخصوصيتها التي راعاها النبي أشد مراعاة في وثيقة المدينة، وظلت أحد أهم مرجعيات التعبئة والضبط والتسوية داخل المجال الإسلامي الجديد.

كل ذلك يدعم القول بأن التشيع، في دائرة الموالين لآل البيت أو المتعاطفين والمؤيدين للخطاب والتحرك الشيعيين في فترة ما بعد الحسين، كان مجالاً اجتماعياً واسعاً، ومنبر معارضة سياسية لا يشترط قيامه على عقيدة دينية خاصة أو ولاء سياسي أو ديني لفرد خاص أو جهة خاصة، بل كان قضية دينية لدى البعض مثل بعض الصحابة، ووسيلة حكم وسلطة لدى البعض الآخر مثل مختار الثقفي، ومدخل للثقافات الجديدة والأعراق غير العربية في أن تحقق لنفسها حضوراً وتأثيراً وتنتزع لنفسها اعترافاً ومكانة في المجال الديني الجديد بعد أن قوضت الفتوحات أسسها الحضارية وأزالت أطرها السياسية التي كانت تنتظم داخلها.

كان التشيع في المجال العام أقرب إلى هوى شعبي، اتصف به الكثير من فقهاء العامة، أمثال الشعبي، وقد عرف أبو حنيفة بهواه العلوي ومناصرته للبيت العلوي وفتواه بدعم ثورة زيد بن علي، هذا إضافة إلى بعض التيارات التي نشأت أمثال القدرية والتي عرف عنها انحيازها للبيت العلوي، وكذلك بعض المرجئة على الرغم أن عقيدتهم قدمت مادة مهمة استفاد منها الأمويون. كل ذلك يدل على أن مكانة البيت العلوي ظلت في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني الهجريين، موضع تقدير عام، بل وإيمان بأولوية قيادتها السياسية، من دون اتباع شخصية معينة على وجه التعيين. لذلك، ومثلما كان التشيع في مكونه الاجتماعي متداخلاً وغير متجانس في درجة الولاء والتأييد للبيت العلوي، فإن جميع التحركات السياسية، بمن فيها الشيعية، لم يكن خطابها منحصراً باستعادة السلطة للبيت العلوي، أو لقيادة معينة فيه، بل كانت تتضمن عناوين دينية مثل إعادة الاعتبار للكتاب والسنة، وعناوين اجتماعية مثل نصرة الضعفاء وتحقيق العدالة، وعناوين اقتصادية مثل رفع

= عن قتل أكثر من سبعين صحابياً ومقتل خمسة آلاف من أهل المدينة بحسب الرواية، وهي رواية لو صحت، فإن العقاب الرسمي على المعارضة كان يصل حد الإبادة الجماعية مثلما حصل لأهل المدينة.

الحرمان وإعادة توزيع الثروات بشكل عادل. ما يعني أن التحركات السياسية، بمن فيها التحركات ذات اللون الشيعي لم تكن حركات عقائدية تقوم على فهم مخصوص للسلطة واعتقاد خاص بقيادة استثنائية، بل كانت تضم جماعات متعددة، لا تحمل معتقدات موحدة أو قناعات مشتركة، بل تجمعها الرغبة بوضع قواعد توزيع جديدة للقوى والثروة وإنتاج المعنى. فالخطاب المتعدد الأبعاد يعكس تنوع الجماعات وتفاوت قناعاتها وتعدد خلفياتها ما عدا الالتفاف حول قضية مركزية هي قضية التغيير.

لم يكن شيعة علي أو الحسين في العراق وخصوصاً الكوفة فرقة دينية، بل كان الولاء أقرب إلى السياسي منه إلى الديني. وكان جميع سكان العراق خصوصا أهل الكوفة شيعة على التفاوت فيما بينهم، ولم يقتصر التشيع على الأفراد بل شمل القبائل ورؤساء القبائل، على درجات بينهم في تشيعهم. لقد كان علي في نظرهم رمزاً لسيادة بلدهم المفقودة، ما جعل الثورات الشيعية تتفجر في هذا القطر بالخصوص دون غيره، لأنها لم تحصل لبواعث دينية أو عقدية خالصة، بل جاءت أيضاً استجابة لتفاعلات اجتماعية وتطلعات سياسية ومطالب حقوقية، تولدت جراء تعسف السلطة بحق أهل العراق من جهة، ورغبة عراقية داخلية بتعديل نظام العطاءات والمراتب الاجتماعية وموازين القوى من جهة أخرى.

أربع صور تاريخية متعاقبة تعطينا ملامح أولية لتشكل الظاهرة الشيعية ونموها وتطورها التاريخيين، هذه الصور هي عبارة عن تحركات أربعة حصلت في التاريخ بنحو متعاقب ولها دلالة كبيرة على مستوى الخطاب والوعي الديني الشيعيين: **ثورة التوابين، ثورة المختار، ثورة زيد بن علي، وثورة أبي مسلم الخراساني واستلام العباسيين السلطة.** وهي ثورات طبعت الحراك الشيعي اللاحق بطابعه الذي أخذ ينسخه فتنسج بقية الثورات على المنوال نفسه.

****

٥ .٦ ثورة التوابين

ثورة التوابين مشهد اجتماعي خالص، جاء إثر التضييق الكامل الذي مارسه الأمويون على كل موال أو مريد للبيت العلوي والهاشمي، وفرضه الشعور المتدفق بالندم على خذلان

الحسين، وعدم نصرته، ويقظة ضمير ديني وصلت بهم إلى حد الاعتقاد أن القتل والموت هو السبيل الوحيد للتكفير عن هذا الذنب، مثلما طُلب من بني إسرائيل قتل أنفسهم لعبادتهم العجل[١]. لحظة يقظة متأخرة، صحوة باطنية، وألم وجداني أخذ يتصاعد ويشتد، ويبحث لنفسه عن مخرج ومتنفس، عذاب ضمير لم يعد بالإمكان مقاومته. فقتل الحسين كان اغتيالاً للبيت النبوي، وربما هو اغتيال معنوي للنبي نفسه. إنها علامة النهاية، سمة القيامة القريبة إثر خطيئة الأمة الكبرى. ما حصل بنظر التوابين ليس قدراً إلهياً أراده الله، بل سقوطاً في الاختبار[٢].

فورة الغضب من قتل الحسين، ومشاعر الذنب بخذلانه بعد دعوته إلى الكوفة وتركه يقتل في عراء كربلاء، دفع إلى تشكل أول جماعة شيعية ذات انتظام بسيط، وقيادة يأتمر الجميع بأمرها، هي قيادة سليمان بن صرد الخزاعي، التي بدأت بتعبئة الشيعة داخل الكوفة وإرسال الرسائل إلى شيعة البصرة والمدائن ودعوتهم إلى الانضمام إليهم في حملتهم العسكرية وملاقاتهم في النخيلة. ورغم أن قلة قليلة استجابت للنداء، إلا أنهم أصبحوا قوة

---

(١) جاء في الطبري: لما قتل الحسين بن علي تلاقت الشيعة بالتلاوم والتندم، ورأت أنها قد أخطأت خطأً كبيراً بدعائهم الحسين إلى النصرة وتركهم إجابته، ومقتله إلى جانبهم ولم ينصروه. ورأوا أنه لا يغسل عارهم والإثم عنهم في مقتله إلا بقتل من قتله أو القتل فيه. وقد كان دعاء التوابين: اللهم انا قد خرجنا من الديار والأموال. وفارقنا الأهلين والأولاد، نريد جهاد الفاسقين المحلين الذين قتلوا ابن بنت نبيك فتب علينا وارزقنا الشهادة يا أرحم الراحمين. راجع: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٤، ص. ٤٢٦.

(٢) جاء في الرواية: تكلم سليمان بن صرد، وكان قد أصبح زعيماً للحركة مشيراً إلى عظم الرزء وضخامة المأساة، ومشدداً على النهوض لغسل الإثم والتكفير عن فداحة الذنب والسعي في طلب الشهادة انا كنا نمد أعناقنا إلى قدوم آل نبينا، ونمنيهم بالنصر، ونحثهم على القدوم. فلما قدموا ونينا، وعجزنا، وأدهنا، وتربصنا، وانتظرنا ما يكون، حتى قتل فينا ولد نبينا وسلالته وبضعة من لحمه ودمه.. الا انهضوا، فقد سخط ربكم، ولا ترجعوا إلى الحلائل والأبناء حتى يرضى الله وما أظنه راضياً حتى تناجزوا من قتله أو تبيروا. الا لا تهابوا الموت فوالله ما هابه امرؤ قط الا ذل. كونوا كالأول من بني إسرائيل، إذ قال لهم نبيهم: إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم. المصدر نفسه.

لا يستهان بها في الكوفة، والقوة الغالبة فيها، وباتوا ينتظرون الفرصة المؤاتية للتحرك، وهي خبر موت يزيد والقلق والاهتزاز الذي أصاب السلطة الأموية من بعده.

رغم أن أهداف ثورة التوابين النيل ممن تسبب بقتل الحسين في الكوفة، وهم أشراف الكوفة، الذين على ما يبدو ساعدوا ابن زياد على تأمين المقاتلين والمجندين اللازمين لقتال الحسين، إلا أنهم أجَّلوا هذا الهدف. فالأشراف قوة اجتماعية لا يستهان بها، واستغلوا ظهور ابن الزبير وسيطرته على البصرة ليعلنوا ولاءهم لحركته الجديدة وخضوعهم لحكمه(١)، في خطوة ذكية للحصول على مصدر دعم وأمان يقيهم دعوات الانتقام التي أخذت تتفاقم داخل الكوفة.

آثر التوابون توجيه حملتهم إلى خارج الكوفة، واستفادوا من اهتزاز النظام الأموي والتوترات الداخلية فيه(٢)، فتواجهوا مع قوة عسكرية أموية يقودها ابن زياد في عين الورد، كان للخبرة العسكرية الأموية اليد العليا فيها، فقتل أكثر التوابين وجميع قادتهم الكبار، ولم يبقَ منهم إلا عدد قليل استطاعوا النجاة بأنفسهم.

رغم أن شعارات حركة التوابين كانت مشحونة بالغضب والانفعال الشعبي العارم، حيث كان شعارها «يا لثارات الحسين»، وأن رغبتها بالقتال حتى الموت كانت جدية وفعلية، بحيث أصر جميعهم على القتال حتى النهاية من دون أي تراجع أو وجل أو خوف(٣). إلا

---

(١) اتخذ الأشراف قرارهم بسرعة من خلال طرد عمرو بن حريث ممثل النظام الأموي في الكوفة، وتولية عامر بن مسعود مكانه، ثم كتبوا إلى ابن الزبير بشأن ذلك فأقر ابن مسعود في منصبه، وبذلك خرج العراق بكامله من السيادة الأموية وانضم إلى ابن الزبير.

(٢) تمثل بموت يزيد وانسحاب ابنه من الخلافة والانقسام الذي حصل في تحديد الخليفة الأموي الجديد.

(٣) في الرواية أن سليمان بن صرد قام في الناس متوكئاً على قوس له عربية. فقال: أيها الناس من كان إنما أخرجته إرادة وجه الله وثواب الآخرة فذلك منا ونحن منه فرحمة الله عليه حياً وميتاً ومن كان إنما يريد الدنيا وحرثها فوالله ما نأتي فيئاً نستفيئه ولا غنيمةً نغنمها ما خلا رضوان الله رب العالمين وما معنا من ذهب ولا فضة ولا خز ولا حرير وما هي إلا سيوفنا في عواتقنا ورماحنا في أكفنا وزادٌ قدر البلغة إلى لقاء عدونا فمن كان غير هذا ينوي فلا يصحبنا. راجع: مقتل الحسين، مصدر سابق، ص. ٢٨٥.

أنه يمكن تلمس تخطيط سياسي لدى قادتهم تمثل في انتظار التوقيت المناسب للخروج، وترتيب الأولويات بتأجيل الانتقام من أشراف الكوفة الذين تسببوا بقتل الحسين وتجنب المواجهة مع ابن الزبير والتركيز على مواجهة الأمويين. كذلك يمكن القول بوجود أفق سياسي لديهم وهو تحقيق تغيير سياسي شامل، يتمثل بعزل عبد الملك بن مروان وطرد آل الزبير وتسليم السلطة إلى أهل البيت[1]. لكنه أفق يفتقد الخبرة السياسية اللازمة، واستراتيجيات المواجهة الناجحة والذكية، ما جعل حركتهم عالية في التطلع والآمال، انتحارية في اندفاعها وحماستها.

لم تحمل دعوة التوابين «رد السلطة إلى آل البيت» تفصيلاً واضحاً، ولم تتحدد القيادة العلوية المؤهلة لذلك، إذ ظل الولاء لعلي هو العنوان الغالب، الذي يفرض تساوياً في وعي الشيعة الكوفيين بين جميع أبناء علي الذين توزعوا بين علي بن الحسين الذي لم يكن من الشخصيات المرشحة لذلك بحكم إصراره على البقاء خارج المشهد السياسي بالكامل، ومحمد ابن الحنفية الذي كان المرشح الأقوى لدى شيعة الكوفة، وأبناء الحسن الذين سيتصدرون الحدث الشيعي في نهاية العصر الأموي والعصر العباسي.

شعار «الرد إلى أهل بيت نبينا»، لا يحمل أي مضمون عقائدي، أو إيمان بقيادة كاريزمية ذات قدرات استثنائية، بل هو إيمان برمزية البيت النبوي، الذي يحمل قداسة في نفوس جميع المسلمين آنذاك. لكنه لم يتطور ليصبح منظومة اعتقاد خاصة برموز آل البيت، بل ظل حبهم والولاء لهم جزءاً من حبهم للنبي، وامتداداً لولاء قديم وراسخ لعلي لم يمَّحِ عند جيل الكوفة القديم الذين تزعم أفراده حركة التوابين إضافة إلى القبائل اليمانية التي ظلت على ولائها القديم لعلي.

فالتوابون كلهم عرب، حبكة عربية وثورة عربية بامتياز، رد عربي عما يحصل، لم

---

(١) في الرواية: «فلما دنوا دعونا إلى الجماعة على عبد الملك بن مروان وإلى الدخول في طاعته ودعوناهم إلى أن يدفعوا إلينا عبيد الله بن زياد فنقتله ببعض من قتل من إخواننا وأن يخلعوا عبد الملك بن مروان وإلى أن يخرج من ببلادنا من آل ابن الزبير ثم نرد هذا الأمر إلى أهل بيت نبينا الذين آتانا الله من قبلهم بالنعمة والكرامة فأبى القوم وأبينا». راجع: أبو مخنف الأزدي، مقتل الحسين، المطبعة العلمية، قم، ص. ٣٠٠.

يحمل عقيدة شيعية خاصة ذات تكوين خاص. لا جديد دينياً أو عقائدياً في حركة التوابين، بل كان مخزون الولاء القديم لعلي هو الملهم الأول والدافع الرئيسي للتحرك الذي بقي ضمن حدود تفضيل علي على غيره لسابقته الدينية وقربه من النبي، وتفضيل سلالته على غيره لأنهم استمرارية لحزبه السياسي والبقية الباقية من النبي[1]. خطاب يتحرك في دائرة التعبئة العامة للمسلمين، وليس الشيعة فحسب، خطاب يصب ضمن مجموع حركات التمرد التي أعقبت قتل الحسين، والتي أرادت استعادة مكانة الموجه الأخلاقي للدين في ممارسة السلطة وتداولها[2].

رغم ذلك، فإن أشياء جديدة أضافتها حركة التوابين على التكوين الشيعي بعد الحسين:

أولها تحول التشيع من حالة شعبية مبعثرة ومشتتة إلى جماعة منظمة ذات خطاب سياسي خاص، وبرنامج سياسي محدد. صحيح أن صدمة مقتل الحسين أحدثت يأساً ورغبة انتقام وزهداً في الدنيا، الأمر الذي جعل مشروع التوابين يفتقد إلى عناصر التخطيط الدقيق، بل كان الانفعال سيد الموقف فيها، ورغبة الانتقام موجهاً رئيسياً لأدائها. إلا أن الانتظام داخل هيكلية عسكرية، والانضباط داخل بناء قيادي متراص، سمح للتشيع أن يخرج من مخبئه، ويظهر إلى السطح بصفته خياراً سياسياً وأحد أقوى البدائل الممكنة عن الحكم الأموي.

ثانيها: تغير بنية التحرك الشيعي، من الانضواء تحت قيادة كاريزمية استثنائية، مثلما كانت الحال مع علي والحسن والحسين، إلى تكوين اجتماعي يتحرك من تلقاء نفسه،

---

(١) كان هذا واضحاً في خطاب سليمان في اللحظات الأخيرة قبل القتال في معركة عيد الورد حين قال: «اللهم ارحم حسيناً الشهيد ابن الشهيد المهدي ابن المهدي الصديق ابن الصديق اللهم إنا نشهدك أنا على دينهم وسبيلهم وأعداء قاتليهم وأولياء محبيهم...أما والله إني لأظن حسيناً وأباه وأخاه أفضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم وسيلةً عند الله يوم القيامة..» راجع: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٤، ص. ٤٥٧.

(٢) تكاثفت حركات الاحتجاج والتمرد ضد الأمويين بعد مقتل الحسين، والتي كان أهمها تمرد الخوارج، والمدينة في ثورة الحرة، والتوابين، وابن الزبير، وهي جميعها تصب في رفض التوريث واستعادة مرجعية العمل بالكتاب والسنة في المجال السياسي، واعتماد الشورى أساساً لأي سلطة.

ويحدد برنامج عمله وينشيء خطابه السياسي وتصوراته الدينية بعيداً عن أي رمز من الرموز العلوية الكبرى حينذاك. وقد ظهر هذا بوضوح في انطلاق ثورة التوابين من دون الرجوع إلى أي من رموز البيت العلوي، بل كانت حركة ذاتية أنتجتها المكونات الاجتماعية للشيعة في الكوفة والأمصار المحيطة بها مثل البصرة والمدائن.

ثالثها: انتقل الولاء لعلي على أساس قضية سياسية عامة، إلى الولاء لأهل بيت النبي، الجهة الأكثر أهلية بإعادة مقاليد الحكم إليها. الأمر الذي ميز خطاب التشيع حينذاك عن بقية الخطب التي تدعو إلى الشورى بين المسلمين، بالدعوة إلى نقل السلطة من بيت قرشي إلى بيت آخر. الأمر الذي جعل الحراك الشيعي يخرج بصيغته السياسية من الخطاب السابق الذي التزمه علي والحسن والحسين، باعتماد الشورى أساس السلطة، إلى سلطة أسرة منافسة للبيت الأموي تملك كل خصائص الترجيح والأفضلية عليها. وهو تحول مهد لنشوء تصور سياسي معارض يحاكي تصور الأمويين لجهة قيام الحكم على الأسرة الحاكمة.

رابعها: بقاء الولاء الشيعي على أساس مكانة علي وقرابة الحسين من النبي، مع غياب أي معتقد خاص زائد على اعتقاد المسلمين[١]. لذلك ورغم ظهور كيان شيعي منظم، ذي موقف سياسي معارض، إلا أن المعتقدات الشيعية ظلت حتى تلك اللحظة معتقدات عامة يعتقدها جميع المسلمين بحق علي وأبنائه، ولم يظهر حتى تلك الفترة أي تداول بالنص على علي أو الوصية عليه. بل ظلت المكانة والقرابة التي أخذت مع تطاول الزمن تكتسب ملامح تقديس وتبجيل عند عموم المسلمين.

مهما يكن من أمر، ورغم نهاية التوابين المأسوية، فقد شكلت حركتهم عودة إلى التشيّع بصفته قوة دفع مؤثرة في مجرى الأحداث، لكن هذه المرة بخطاب سياسي جديد يحاكي

(١) ففي الرواية أن سليمان أمير التوابين خطب قائلًا: «اللهم ارحم حسيناً الشهيد ابن الشهيد المهدي ابن المهدي الصديق ابن الصديق اللهم إنا نشهدك أنا على دينهم وسبيلهم وأعداء قاتليهم وأولياء محبيهم. فوالله لرأيتهم ازدحموا على قبره أكثر من ازدحام الناس على الحجر الأسود. أما والله إني لأظن حسيناً وأباه وأخاه أفضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم وسيلةً عند يوم القيامة أفما عجبتم لما ابتليت به هذه الأمة منهم! إنهم قتلوا اثنين وأشفوا بالثالث على القتل». فالأفضلية التي يستند إليها سليمان هي أفضلية مكانة وقرابة من النبي وليس أفضلية نص ديني أو تنصيب سياسي من النبي لهم.

خطاب السلطة نفسها في الدعوة إلى حكم العائلة، وبتكوين اجتماعي قادر على التحرك من تلقاء ذاته وإنشاء أطره ووضع برنامجه السياسي رغم غياب القائد الرمز أو انكفائه. منذ تلك اللحظة أصبح التشيع حركة اجتماعية تتمحور تضامناتها الداخلية ومشتركاتها حول قضية دينية-سياسية هي الولاء لآل بيت النبي.

***

٥ .٧ ثورة المختار

القضاء المأسوي على التوابين لم يقض على شيعة الكوفة، بل كان هنالك عدد كبير من الشيعة لم ينجذب إلى دعوتهم، ورأوا أن القضية أكبر من «القتل أو القتل فيه»، أي أكثر من انتقام وإظهار الندم والتكفير عن الذنب، بل مسألة تغيير وحضور فاعل في الساحة السياسية. كان المختار الثقفي أهم شخصية نافست قادة التوابين في دعواهم، الذي أخذ يحذر الناس من أن سليمان بن صرد الخزاعي بحكم عدم حنكته في السياسة وعدم خبرته في العمل العسكري سيتسبب للشيعة بأن تلقى حتفها من دون أية نتيجة تذكر، فكان لنداء المختار الأثر الأكبر في عدم استجابة أكثر الشيعة لدعوة قادة التوابين، وانتظار مبادرة أكثر واقعية وتنظيماً وفعالية[1].

تظهر المصادر أن المختار لم يكن جاداً في انتمائه الشيعي، بل كان التشيع وسيلته الوحيدة إلى السلطة. بيد أن المؤكد هو أن مكانة المختار العائلية وخبرته السابقة في الإدارة والحكم أَهَّلاهُ لتأسيس حركة سياسية ناجحة استطاعت التغلب على المروانيين وهزيمة جيش ابن زياد، وعزل والي الكوفة المعين من مصعب بن الزبير، والوصول إلى أكثر الذين

(١) في الرواية أن المختار كان يقول أمام شيعة الكوفة: إن سليمان بن صرد يرحمنا الله وإياه إنما هو عشمة من العشم وحفشٌ بالٍ ليس بذي تجربة للأمور ولا له علمٌ بالحروب إنما يريد أن يخرجكم فيقتل نفسه ويقتلكم. إني إنا أعمل على مثال قد مثل لي وأمرٍ قد بين لي فيه عز وليكم وقتل عدوكم وشفاء صدوركم فاسمعوا مني قولي وأطيعوا أمري ثم أبشروا وتباشروا فإني لكم بكل ما تأملون خير زعيم. قال: فوالله ما زال بهذا القول ونحوه حتى استمال طائفةً من الشيعة وكانوا يختلفون إليه ويعظمونه وينظرون أمره وعظم الشيعة يومئذ. راجع: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٤، ص. ٤٥٠.

شاركوا في قتال الحسين في الكوفة والاقتصاص منهم.

حاول المختار أول الأمر استمالة الأشراف الذي أعلنوا ولاءهم لابن الزبير، وبعد فشله وحاجته إلى الجند، استعان بالموالي الذين شكلوا أكثر من نصف سكان الكوفة، واستطاع من خلالهم أن يطرد والي الزبيريين، ويرغم الأشراف على الخضوع له، ويعلن قيام حكم سياسي مستقل في الكوفة يقوم على: «تبايعوني على كتاب الله وسنة نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد المحلين والدفاع عن الضعفاء، وقتال من قاتلنا، وسلم من سالمنا والوفاء ببيعتنا لا نقيلكم ولا نستقيلكم»[1].

أعلن المختار برنامجه السياسي باسم محمد ابن الحنفية أحد أبناء علي من غير فاطمة، الذي كان يعيش في المدينة، حيث زعم أنه اتفق سراً مع هذا الأخير على الدعوة له في الكوفة[2]. وقد التف حول المختار نفر من الزعماء الشيعيين الذين وجدوا فيه الشخصية القيادية الصالحة لمتابعة التحرك. وقد نشط هؤلاء وقاموا بحملات دعائية في أسواق الكوفة وأحيائها لحمل الناس على تأييد المختار والبيعة له.

حسم المختار وقائده ابراهيم بن الأشتر الموقف، وهزما القائد الذي أعده أشراف الكوفة والوالي الموالين لابن الزبير، ثم ما لبث أن هرب الوالي نفسه، وغادر قصر الإمارة متخفيا ولجأ إلى منزل أبي موسى الأشعري. وهكذا نجحت ثورة المختار الثقفي، وتحققت معها تطلعات الحزب الشيعي لاستلام الحكم لأول مرة منذ قيام الخلافة الأموية وتنازل الحسن لمعاوية

---

(١) كلمة شريف ورأس وسيد لا تدل على سجايا خلقية بل تدل على الزعامة السياسية، وعلى الطبقات الأرستقراطية في الأمبراطورية الجديدة من القضاة والولاة والقادة العسكريون وأعيان القبائل الذين يمتد نسبهم إلى أيام الجاهلية. وقد بقي للأشراف مكانتهم في الكوفة، فكانت تلك الطبقة المنتفعة ذات الموقع الاجتماعي المتقدم وفق نظام الولاءات القبلية وذات كلمة مسموعة، وتخصص لها عطاءات استثنائية أكثر من أي فرد. راجع: الفتنة، مصدر سابق، ص. ٨٣-٩٦.

(٢) لم يمانع الزعيم العلوي من مباركة ما يقوم به المختار، إذ قال للوفد الكوفي: انا لا نكره أن ينصرنا الله بمن شاء من خلقه ومن المرجح أن المختار، قبل خروجه من الحجاز أو بعده، كان قد اتصل بعلي بن الحسين وباحثه بأمر الدعوة له في العراق ولكنه لم يلق استجابة، فانصرف عنه إلى محمد بن الحنفية. راجع: ابراهيم بيضون، التوابون، ص. ١٧٢.

خضعت الكوفة بكل فئاتها للمختار الذي اعتلى المنبر في المسجد ليعلن برنامجه السياسي والاصلاحي، وكان محوره إقامة حكم علوي يشيع العدل بين الناس ويبعث الطمأنينة في النفوس ويتعايش مع مختلف الأحزاب. فتولى بنفسه في أول الأمر ممارسة القضاء بحماسة ومهارة حتى أرهقه المنصب فعين قضاة، وترك ابن مطيع والي الزبيريين يرحل بسلام ومنحه مالا وفيرا يستعين به في سفره. كذلك فقد منع أنصاره من القتل وارتكاب المظالم، وعفا عن خصم له أساء إليه وكان جزاؤه عن هذا الصفح أن مدحه خصمه بقصيدة يشكره فيها، ووفى بعهده للأشراف بالأمان بل رغب إليهم أن يجالسوه وينصحوه كما كانوا يفعلون من قبل مع سلفه من الولاة، واختار الموظفين والقواد من بين الطبقة العالية من النبالة الحربية العربية[1].

كان المختار جاداً في إقامة حكم عادل وإبداء التسامح واللين مع أهل الكوفة ومنحهم الأمان[2] ما عدا المتورطين في قتال الحسين، وفي استمالة الأشراف قدر المستطاع، حيث حرص على أن يحفظ لهم عطايا الدولة التي كانوا يأخذونها من قبل. إلا أن دخول الموالي - الذين كانوا في ذلك الوقت بمرتبة الخدم- في المعادلة السياسية من الباب الواسع، وارتقاءهم جهات متنفذة في الحكم والقرار السياسي لهم كلمة مهمة في العطاءات المالية، خلق وضعية قلقة ومتناقضة في الكوفة، لم يستطع المختار ضبطها والتحكم بها، ولم يتحملها الأشراف لأنها بالنسبة إليهم هتك للمكانات والمنازل، وقلب للمعايير الاجتماعية وخرق لقواعد توزيع الثروات السابقة، إضافة إلى نفورهم من الاقتصاص الذي مارسه بحق قتلة الحسين الذين كان البعض منهم من الأشراف.

شعار العدالة الذي رفعه المختار انجذب إليه الموالي لأنه يعتقهم من تبعيتهم وارتهانهم لأسيادهم، كما أن تغير موازين القوى داخل الكوفة وتفكك نظم الولاء فيها،

---

(١) راجع: الخوارج والشيعة، مصدر سابق، ص. ١٥٧.

(٢) ونادى منادي المختار: إنه من أغلق بابه فهو آمن إلا رجلًا شرك في دم آل محمد صلى عليه وسلم قال: وخرج أشراف الناس فلحقوا بالبصرة. وتجرد المختار لقتلة الحسين فقال: ما من ديننا ترك قوم قتلوا الحسين يمشون أحياء في الدنيا آمنين بئس ناصر آل محمد أنا إذاً في الدنيا! أنا إذاً الكذاب كما سموني. الخوارج والشيعة، مصدر سابق، ص. ١٦٧.

كل ذلك أثار مخاوف الأشراف بل نقمتهم، فمالوا إلى ابن الزبير، وعملوا على التخلص من المختار الذي بدا أنه يقلب موازين القوى وتراتبيتها ومعايير العطاءات والتوزيع في الكوفة. كل ذلك دفع الأشراف للجوء إلى مصعب بن الزبير في البصرة، والاستعانة به للقضاء على المختار. فنجح مصعب في ذلك، وقتل جميع الذين سلموا ويتراوح عددهم فيما يذكرون بين الستة والثمانية آلاف، وأطلق العنان لانتقام أشراف الكوفة الذين أرادوا الثأر لدماء آبائهم وأقربائهم من الموالي، فاستحق مصعب من أجل ذلك أن يلقب بالجزار، حيث يروى أن مصعب لقي عبد الله بن عمر فسلم عليه وقال له: أنا ابن أخيك مصعب فقال له ابن عمر: نعم! أنت قاتل سبعة آلاف من أهل القبلة في غداة واحدة[1].

***

٥ .٨ الموالي والتشيع

مع المختار ظهر مكون اجتماعي جديد داخل المجال السياسي، وهم الموالي، الذين تقصَّد المختار إدخالهم وتجنيدهم، واعتبرهم جزءاً من مشروعه السياسي بإنصافهم ومساواتهم بغيرهم، وهو ما عبرت عنه البيعة له «بإنصاف الضعفاء». ما يرجح أن يكون دخول الموالي في حركة المختار على قاعدة اجتماعية اقتصادية، لا على قاعدة دينية. فالموالي رغبوا في تغيير أوضاعهم وحالة اللامساواة التي لم تعد تناسب زيادة سكانهم، ومكانتهم الحضارية والثقافية السابقة على الإسلام.

استمالة الأشراف الذين هم مفاتيح القبائل، كانت جزءًا أساسياً من سياسة الأمويين لتأمين الولاء السياسي والاستقرار الاجتماعي، إلا أنهم غفلوا عن أهمية المكون الجديد الذي أخذ يكبر وينمو وينافس الوجود العربي نفسه في المدن الكبرى مثل البصرة والكوفة والشام، إضافة إلى بروز أهميتهم في مجال الحرف والصناعات والعلوم الدينية، حيث كان أهم فقهاء المسلمين في النصف الثاني من القرن الأول الهجري من الموالي.

---

(١) المصدر نفسه، ص. ١٦٣.

كانت العناية بالمستضعفين نقطة رئيسة في برنامج المختار. وكان يُفهم من هذا الاسم البسيط المسلمون غير العرب أي الموالي الذين يؤلفون أكثر من نصف سكان الكوفة وفي أيديهم الحرف اليدوية والمهن والتجارة، وترك لهم العرب المشغولون بالحرب والقتال مرافق الحياة المدنية وكانت غالبيتهم - من حيث الأصل واللغة - من الفرس جاءوا أسرى إلى الكوفة واعتنقوا الإسلام هناك ثم أعتقهم سادتهم وانتسبوا، أي الموالي، إلى القبائل العربية بحيث كانوا في وضع هجين: فلم يعودوا عبيداً ولكنهم بقوا مع ذلك على ولاء لسادتهم وفي حاجة إلى حمايتهم وعليهم واجب القيام بخدمتهم وكانوا حاشيتهم في السلم والحرب[1].

رغبة الموالي في تغيير أوضاعهم، يعني رغبتهم في تغيير الموازين الاجتماعية ومعايير التفاضل والعطاء، ما جعلهم ميالين إلى حركات الخروج والثورات التي حصلت آنذاك. فكانت أعداد الموالي في ثورة ابن الزبير تتعدى ثلث معسكره، وشاركوا ببسالة في ثورة الأشعث وثورة ابن الملهب[2]. أما في ثورة المختار فكانوا يتعدون نصف معسكره. من هنا فإن الحلف بين الموالي والتشيع هو حلف موضوعي، وليس حلف اندماج ووحدة. فالموالي بحكم رغبتهم في التغيير لا يمكنهم المبادرة من أنفسهم، وكان عليهم الانضمام إلى الثورات والحركات التي تخرج من حين إلى آخر. فكان التشيع أحد أهم منافذهم للتعبير ووسيلتهم للتغيير والتبدل. بذلك كان الموالي وسيلة التشيع لكسب الأنصار وزيادة عدد المعارضين، والتشيع وسيلة الموالي لتغيير أوضاعهم الاجتماعية وتحقيق المساواة وانتزاع الاعتراف بهم كمواطنين متساوين بغيرهم من العرب.

انجذبت المكونات الاجتماعية الجديدة إلى عنوان العدالة الذي رفعه المختار، والمساواة بين العرب والموالي، أي كان دافعهم هو الموضوع الاجتماعي لا العقدي أو السياسي، فكانوا عنصراً عسكرياً واجتماعياً داعماً لحركة المختار، لكنهم ظلوا بمثابة الواجهة الخلفية، والطبقة الثانوية في الأحداث. كان يكفي هذه الجماعات الانضمام إلى

(١) *The formative Period of Islamic Thought*, pp. 39-55.

(٢) راجع: الشيعة والخوارج، مصدر سابق، ص. ١٦٧-١٧٠.

حركة تعد بالتغيير الاجتماعي، مهما كانت طبيعتها العقدية أو رؤيتها حول السلطة. يكفيها التأثير في مجريات الأحداث، والاعتداد بقدرتها وقوتها، من دون أن تكون هي الممول الفكري والديني للتحرك.

أيقظ المختار أمل الموالي في الخلاص من الولاء وفي المشاركة التامة المباشرة في الدولة الإسلامية، واجتذبهم إليه وزاد بهم مواليه الخصوصيين. وكان يوليهم معظم ثقته ويقربهم إليه كل القرب واختار منهم حرسه الخاص وتولى قيادة هذا الحرس واحد منهم. على أنه في بادئ الأمر لم يعين في المراكز الرئيسة إلا العرب وكانوا في الأصل يؤلفون الأغلبية الكبرى في جيش الشيعة ويتكون منهم الفرسان، أما الموالي فكانت جمهرتهم العظمى من غير الفرسان وجرت العادة ألا يحملوا سيوفاً بل كان سلاحهم هراوات خشبية، ولم يزد عددهم عند الثورة الأولى عن خمسمائة ثم زاد بعد ذلك بسرعة زيادة عظيمة.

حرص المختار ألَّا يكون الموالي في الواجهة، بل كانت قيادته العسكرية عربية بامتياز، ولم يضع السلاح بين أيدي الموالي، بل سلمهم سيوفاً من خشب، خوفاً من تعاظم دورهم، وحرصاً دائماً منه على استمالة أشراف الكوفة، الذين لم يرضوا بهذا الوضع واعتبروه قلباً كاملاً للموازين والأعراف الاجتماعية والمكانات، وآثروا التضامن مع ثورة ابن الزبير، الذي أرسل أخاه مصعب من البصرة بحملة نجحت في القضاء على المختار بالكامل.

فكرة العدالة التي نادى بها المختار ووعد بتطبيقها، تعني قلب الموازين في الكوفة، تغيير نظام العلاقات، درجة التبعية، مساواة جديدة غير مسبوقة بين الأحرار والمملوكين. المختار يضرب أخطر نظام، ذهب به بعيداً إلى حد هتكه وقلبه. هذا القلب لا يستفز الأشراف فقط، فما فعله المختار في الكوفة يهدد البنية الاجتماعية للكوفة وربما الأمصار الإسلامية كلها، حيث هال الأشراف أن يكافح الموالي في سبيل مصالحهم لا في سبيل سادتهم، وفتحت الكراهية بصائرهم وأصبح هذا علامة مميزة منذ ذلك الحين على الحركة الشيعية الجديدة[1].

لم يفلح المختار في اجتياز مضيق العداوة بين العرب والموالي. فلم يستطع كسب

(١) *The Formative Period of Islamic Thought*, pp. 44-50.

حزب العصبية العربية إلى جانبه وكان في خطر أن يزعج الموالي، حيث منعهم من الانتقام من الأشراف وتضايقوا من محاولات ترضيته للأشراف. فانتهت حركة المختار بانضمام الأشراف إلى ابن الزبير، وتمكنوا من محاصرة المختار، وكان أشدَّهم قسوة الكوفيون الذين هربوا إلى البصرة، فكانوا أشد الناس على أبناء بلدهم، وأعملوا السيوف خصوصا في الموالي. وقد قاتل الموالي بكل شجاعة ولكنَّ زملاءهم العرب من بجيلة وخثعم تخلوا عنهم بصورة زريّة ولم يستطع الموالي الفرار لأنهم لم يكونوا راكبين.

***

٥ .٩ المختار والتشيع

هل كانت دعوة المختار دعوة شيعية، أم أنها حركة سياسية توسلت التشيع طريقة للاستفادة من التكتل الشعبي الأقوى في الكوفة، للوصول إلى الحكم، واستعملت كل وسائل التعبئة الدينية والوجدانية لتحقيق غرضها؟

ليس غرضنا هنا محاكمة نيّات المختار أو اختبار ولائه لآل البيت وصدقه في دعواه، بل نقصد فهم حقيقة دعوة المختار ومنطلقها وغايتها، ووضع اليد على البدايات الأولى لظهور المعتقدات الشيعية الخاصة، وما بات يسمى بميثولوجيا الإمامة الشيعية[1].

كان واضحاً منذ البداية أن المختار لم يكن محلاً للثقة بين الوجوه الشيعية المعروفة في الكوفة، حيث مال أكثرهم إلى زعيم حركة التوابين سليمان بن صرد الخزاعي، وتردد ابراهيم ابن الأشتر في البداية وهو من كبار الشخصيات الشيعية، بالانضمام إليه حتى وصلته رسالة من محمد ابن الحنفية يدعوه فيها لتأييد حركة المختار. كذلك ظلت دعوة المختار محل شك لدى وجوه الشيعة ما اضطرهم إلى مقابلة ابن الحنفية في الكوفة والحصول على ما يشبه التأييد لدعواه. كل ذلك يدل على أن المختار لم يكن منذ البداية رمزاً شيعياً أو قيادة شيعية تملك صلاحية وضع عقائد ومبادئ شيعية. بل كانت دعوته أقرب إلى حركة سياسية

---

(١) هذه العبارة استعملها الجابري في كتابه: «العقل السياسي العربي».

ومشروع حكم سياسي يريد التوسل بالتشيع طريقاً للوصول إلى الحكم. هذا الأمر دفعه إلى البحث عن مصدر خارج الكوفة يوفر ويؤمن له الغطاء لمشروعه السياسي، ويمنحه الزخم الديني ويسبغ على مشروعه هالة قداسة لجذب الجماعات الشيعية إلى جانبه، واستقطاب الجماعات المترددة واستمالة المكونات الاجتماعية الجديدة داخل الكوفة.

كان علي بن الحسين أول خيارات المختار، الذي أظهر الشك بدعوته، ورفض أن يكون له أي دور فيها. ثم كان خياره الثاني محمد بن الحنفية، الذي كانت لديه على ما يبدو رغبة في ممارسة قيادة سياسية، ورأى أن استناد دعوة المختار إلى غطائه سيرفع رمزيته الدينية والسياسية إلى الواجهة. لذلك ورغم اقتضاب وغموض كلام ابن الحنفية حول المختار، إلا أنَّ ظاهر كلامه أقنع وجوه الشيعة بأنه يدعم المختار في حملته[١].

بيد أن اتباع قائد حركة سياسية ليس صحابياً أو من أبناء الصحابة، يحتاج إلى أكثر من تأييد من رمز علوي لدعوته، بخاصة أن المختار لم يستهدف الشيعة فقط، بل استهدف جماعات وافدة على الإسلام وجديدة فيه. القضية تحتاج إلى قيادة كاريزمية ذات قدرات استثنائية، على اجتراح معجزات ونبوءات تظهر تأييد الله ودعمه لتعويض النقص في المكانة الدينية، وتقابل ادعاء الأمويين بأن حكمهم جاء بقضاء من الله وقدره أي جاء بعناية إلهية.[٢]

ادعاء المعجزة لا يأتي لدواع في الغلو، ولا بفعل دجل ديني، بل هو استجابة لما تقتضيه الدعوات السياسية والأنشطة الاجتماعية نفسها، التي لم تكن قضاياها تتميز حينذاك

---

(١) عبر ابن الحنفية بكلام شبه مبهم لكن يستفاد من ظاهره تأييد حملة المختار بقوله: «لوددت أن الله انتصر لنا من عدونا بمن شاء من خلقه». راجع: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٢، ص. ٦٠٧.

(٢) وتذكر أسماء بعض أفراد هذه البطانة ومنهم ابن نوف الهمداني الذي كان ينافس مولاه وأستاذه (المختار) في التنبؤ لقد كان يصنع وحيا لدى الكرسي المقدس وكان أحد عمومة الأعشى ممن تأثر بهذا الوحي وكان أول سادن للكرسي هو موسى بن أبي موسى الأشعري ثم تلاه حوشب البرسمي والبيئة هنا كلها يمنية. ويقال إن المختار قد أظهر الكرسي على أنه كرسي علي بن أبي طالب ولكن ثمة روايات أخرى تقول بعكس ذلك وهذه الروايات الثانية أقرب إلى التصديق وعلى كل حال فقد كان الكرسي في حوزة اليمنيين وأصله إنما يبحث عنه لديهم ولم يكن اختراعا أبدعه الهوى. راجع: فلهاوزن، الخوارج والشيعة، دار الجيل، القاهرة، ١٩٩٨، ص. ١٤٧.

عن المعتقد الديني وعن الإيمان بأن الأحداث تجري بتدبير الله وتأييده. فالدعوات السياسية تحتاج في مشروعيتها إلى علامة ظاهرة أو إشارة خفية على تأييد ومباركة إلهيين، والسبيل إلى ذلك هو المعجزة. فإذا استند الأمويون إلى اعتبار الأمر الواقع علامة على أنه حصل بقدر إلهي وإلا لما حصل، فإن المعارضة ستقابل منطق السلطة بالمنطق نفسه لكن بوجهة معاكسة، هو القول بأن الواقع القائم ما هو سوى اختبار وامتحان للمؤمنين، وإن إرادة إلهية متعلقة بقدر آخر يتوجب على المؤمنين تحقيقه، بحيث تكون المعجزة العلامة البينة على التأييد الإلهي لهذه الدعوة أو تلك. وبذلك تكون المعجزة دعوة إلى تغيير الواقع الفاسد المخالف لإرادة الله إلى واقع آخر يريده الله.

ليست العبرة بمن يقترح عقائد أو أفكاراً أو بدعاً جديدة، فهي منتشرة في كل مكان ومتداولة بأشكال متعددة وغريبة في كل مكان ولدى الأديان السابقة الموجودة قبل الإسلام الكثير منها. فالأفكار تسبح في الهواء، وتظهر وتمضي من دون أي أثر لها. إنما العبرة في استعداد المزاج العام لقبولها وتداولها والأخذ بها. وهذا لا يكون إلا حين تكون الذهنية العامة قابلة لهذا النوع من الأفكار والصور، وحين تكون القواعد المتحكمة بالتنافس على السلطة تستمد من المخيال الديني أساس الاعتراف بها والخضوع لها. فاستناد السلطة القائمة إلى القدر لا بد أن يقابله، وفق لعبة التنافس وقواعد توزيع القوة ومبادئ إنتاج الخطاب، قدر إلهي آخر لا بد لتحقيقه من إزاحة الواقع المنحرف، والدفع باتجاه تحقيق القدر المجسد لمراد الله، الذي يظهر الله تأييده له بالمعجزة والفعل الخارق.

أضافت ثورة المختار بعد حركة التوابين أموراً جديدة داخل المزاج الشعبي العام. إذ رفع لأول مرة في سياق التنافس السياسي على المشروعية، الصفة الرمزية لآل البيت، من مجرد قرابة للنبي إلى قيادة ذات صفات وقدرات استثنائية. لم تعد القيادة ترمز إلى قضية سياسية، بل باتت هي القضية كلها، ولم يعد الولاء لآل البيت مودة فرضها القرآن الكريم فقط، بل اصطفاء واختياراً ربانياً لأحد أبنائها ورموزها، يستوجبان الاتباع والانقياد والطاعة.

هذا التحول ما كان ليحصل في زمن علي، وما كان ليحظى باستجابة منه أو من أتباعه ومؤيديه، لأن قواعد الاصطفاف لم تكن على أساس اتباع القائد لذاته، بل على أساس اتباع

القيادة التي تمثل النموذج الديني وترعى المرجعية الدينية. لذلك عندما ظهر عبد الله بن سبأ[1]، لم يجد لدعوته استجابة من علي، الذي اضطر إلى قتله واعتبار كلامه تجديفاً وكفراً، ولم تجد السبئية أثرها في المكون الشيعي اللاحق، الذي ظل ولاؤه للبيت العلوي على أساس القرابة من النبي والسابقة في الإسلام، أي المكانة الدينية. وهذا يفسر تمرد قسم كبير من جيش علي عليه، سموا بالخوارج، بسبب اعتقادهم أن علياً خرج عن النموذج الديني وأخل بقواعد وأصول الولاء له، وهو بحسب معتقدهم «الاحتكام لله لا للبشر».

بالمقابل فإن الإيمان بالقيادة الاستثنائية كانت محل استجابة في الواقع الكوفي الجديد زمن المختار، لأن السلطة لم تعد تقوم على أساس القدوة الدينية، بل على أساس القدر الإلهي الكاشف عن مشروعية حكم معاوية ويزيد، ثم تطورت في زمن عبد الملك بن مروان لتصبح اصطفاءا إلهياً؛ فالخليفة ليس قدر الله بل خليفته وظله. لم تعد السلطة سراً أو غيباً مجهولاً لا نعرف كيف تجري، لكنها اصطفاء وتعيين، تمثل لإرادة الله. فالله يختار من يشاء من عباده ليجري من خلاله إرادته ويظهرها. بات الخليفة جزءاً من الانتظام الكوني الذي خلقه الله، وتنفذ إرادته في كل جزء منه، وهي في المجال البشري التدبيري، تُنفَّذ وتتحقق من خلال الخليفة.

لم يعد بإمكان حركة سياسية جدية في منافسة الأمويين على السلطة، أن تعود إلى النموذج الأخلاقي والتقوي الخالص في إقامة السلطة، فهذا عودة لعقارب زمن انتهت مفاعيله السياسية والاقتصادية، ومعاندة لمستجدات التاريخ الجديد، الذي رسخ قواعد تنافس جديدة لم يعد بالإمكان العودة إليها بعد مقتل الحسين، الذي كان الذخيرة الأخيرة لعودة هذا النموذج. أما وقد تم القضاء على هذا النموذج، فإن الخطاب السياسي بات بحاجة إلى مركب آخر جديد، يستجيب لقواعد التنافس الجديدة، وينسجم مع طبيعة السلطة الجديدة التي أخذت تعمم نفسها، بمنطق جديد وخطاب مختلف.

الذي تحول ليس تفرد المزاج الشيعي في فهم السلطة، بل المزاج الإسلامي العام،

---

(١) هذا على افتراض وجوده. وقد شكك الكثير من المؤرخين بوجود شخصية كهذه، وحصل خلط بينه وبين السبئية وهي قبيلة معروفة في اليمن.

والسلطة نفسها التي وضعت قواعد جديدة، واستجاب لها المزاج العام، وأخذ يتكيف معها، إما سلباً بقبولها والإذعان لها، وإما بمعارضتها وإنتاج خطاب ينافسها من مادتها ولغتها نفسيهما.

أخذ التشيع مع المختار سمة جديدة وتعبيراً جديداً، ليس بالضرورة أن يكون المختار هو الذي أنشأه أو ابتكره، بل جاء استجابة لواقع جديد في توزيع الموارد ومنطق جديد في نظر السلطة لنفسها والنظر إليها – في موقع الحكم والمعارضة معاً– التي أخذت تتعالى بحقيقتها عن المضمون الاجتماعي، وتقترب من اتخاذ سمات قداسة ومجال غيب لا ينالها إلا المصطفون من البشر. قابل التشيع هذا المنطق بمنطق مرآتي معاكس له لكنه يطابقه في كل دلالاته ومعانيه، وهو اعتماد القيادة الكاريزمية المؤيدة من الله، التي بات لديها بنظر الموالين لها استعدادات للقيام بأمور خارقة وحيازة معارف استثنائية. استعمل المختار هذا المنحى إلى آخر مداه، ووظفه داخل مشروع سياسي. لم تعد معرفة مراد الله غيباً محيراً بل بات مجسداً في شخص ينتمي إلى سلالة مباركة ومقدسة. إنها بداية ظهور الرمز القطب، الذي لم يعد أتباعه وسيلة لنصرة قضية عامة، بل بات الرمز هو القضية نفسها، والولاء المطلق له ولاء لله.

***

٥ . ١٠ الفرس والتشيع

لذلك لا معنى لدعوى المقريزي القديمة وكلام الدوري الحديث من أن «الشيعة في حقيقتها فرقة فارسية وفيها يظهر أجلى ما يظهر ذلك الفارق بين الجنس العربي الذي يحب الحرية وبين الجنس الفارسي الذي اعتاد الخضوع كالعبيد. لقد كان مبدأ انتخاب خليفة للنبي أمراً غير معهود ولا مفهوم لأنهم لم يعرفوا غير مبدأ الوراثة في الحكم لهذا اعتقدوا أنه ما دام محمد لم يترك ولداً يرثه فإن علياً هو الذي كان يجب أن يخلفه وأن الخلافة يجب أن تكون وراثية في آل علي»[١]. فالتشيع الواضح الصريح كان قائماً أولًا في الدوائر العربية

(١) راجع: الخوارج والشيعة، مصدر سابق، ص. ١٦٨-١٧٠.

ثم انتقل بعد ذلك إلى الموالي، والذين كانوا يتواثبون حول الكرسي المقدسة لم يكونوا من الموالي بل من عشائر يمنية مثل نهد وخارف وثور وشاكر وشبام[١].

كما أن الأثر غير العربي، الفارسي على وجه الخصوص، لم يتبلور في المجال الفكري والسياسي بعد. فالجدل الداخلي كان عربياً والصراع عربياً بالكامل وبين قيادات عربية. أما الموالي، أي المكون غير العربي، فكانوا حتى تلك الفترة خطوط إمداد خلفية وعناصر دعم، يعمد أي صاحب تغيير وأية حركة سياسية إلى الاستفادة من عددها الوافر ومن رغبتها بكسب الاعتراف الذاتي. حتى تلك اللحظة لم يكن هنالك حضور لأي من العقائد الفارسية أو الزرداشتية لدى قوى المعارضة، بل كانت على العكس من ذلك مادة توظيف لدى الأمويين للتعالي بالسلطة، وترويج ما بات يسمى بالأدبيات السلطانية.

كان عنوان العدالة الاجتماعية أحد أهم دوافع الموالي للانخراط في مشروع المختار، لكن ذلك لم يصل إلى مستوى صياغة عقائد جديدة؛ فالصراع استمر حتى تلك اللحظة داجل المجال العربي، يستعير منه رموزه وشعاراته، من دون أن يلغي ذلك استعارة لأفكار جديدة كانت متداولة في مجال آخر. فالعبرة ليست بمصدر الفكرة، بل بالجهة التي تتداولها وبالقابلية الاجتماعية والثقافية لتلقيها.

لذلك لا يمكن الأخذ بالقول بوجود تأثير فارسي، أو مسيحي أو يهودي على العقيدة الشيعية. لأن التشيع جاء ليعكس واقعاً داخلياً متأزماً داخل الفضاء العربي نفسه، ووضعية سياسية غير مستقرة، وتجاذباً بين قوى اجتماعية متعددة، وتزاحماً بين عقيدة رسمية أخذت

---

(١) يقول فلهاوزن: أما أن آراء الشيعة كانت تلائم الإيرانيين - فهذا أمر لا سبيل إلى الشك فيه، أما كون هذه الآراء قد انبعثت من الإيرانيين فليست تلك الملاءمة دليلاً عليه بل الروايات التاريخية تقول بعكس ذلك إذ تقول إن التشيع الواضح الصريح كان قائماً أولاً في الدوائر العربية ثم انتقل بعد ذلك إلى الموالي وجمع بين هؤلاء وبين تلك الدوائر وأولئك الذين كانوا يتواثبون حول الكرسي المقدس يذكرون اسم (السبئية) ولم يكونوا من الموالي بل من العرب إذ كانوا من عشائر: نهد وخارف وثور وشاكر وشبام وهؤلاء السبئية كانوا على علاقات سيئة بعشائرهم نتيجة لمذهبهم الغريب خصوصاً شبام بالنسبة إلى قبيلة همدان بينما كانوا على علاقات وثيقة جداً بالمختار ومن أجله خاضوا النار ورضوا بقبائلهم. الشيعة والخوارج، مصدر سابق، ص. ١٦٩.

تروج أنها تجسد قضاء الله وقدره من جهة، وبين عقيدة أخرى أخذت المعارضة تعتمدها لتصور نفسها إرادة الله التي لم تتحقق ويقع على عاتق قوى الاحتجاج مسؤولية تحقيقها من جهة أخرى. أي كان الواقع الداخلي مصدر الاصطفافات والتباينات في المواقف والمعتقدات، حيث أخذت السلطة تشرعن وجودها بصفتها قدر الله الفعلي، والمعارضة تسعى لتأسيس واقع آخر يمثل إردة الله عبر توفير شروط قدر آخر لم يتحقق بعد. وإذا كان الله بحسب الأمويين يؤيد السلطة الحالية بصفتها قدره، فإن الله بحسب المعارضين الشيعة يظهر تأييده لسعاة التغيير بالمعجزة والتأييد الرباني مثلما فعل المختار[1].

ليست العبرة في مصدر الأفكار، فهي موجودة حولنا وتحيط بنا من كل جانب مثل الهواء الذي نتنشقه، لكن المدار في أسباب تداولها المتأتي من الوضع السياسي الذي يفرض توزيعاً في الأدوار بين السلطة وقوى المعارضة. فإذا كانت القداسة مدار شرعية السلطة، فإن المتوقع من أية معارضة أن تجد لنفسها أرضية قداسة منافسة تقف عليها لتسوغ مشروعية عملها وتحوز التأييد الشعبي الذي يتوقع في أية دعوة تأييداً ربانياً جلياً. أصول جديدة لقواعد التنافس السياسي، ودلالة جديدة على السلطة أخذت تعمم نفسها على الجميع، انتقلت من اعتبارها شأناً اجتماعياً مثلما كانت في فترة الخلفاء الأربعة، إلى اعتبارها شأناً غيبياً، اصطفائياً متعالياً، لم يعد نيلها يصح من جنس البشر العاديين، بل من البشر المصطفين والمختارين من الله.

دخل الموالون حلبة الصراع السياسي، من باب العدالة الاجتماعية، فكان حضورهم مع المختار مؤشراً أولاً وخطيراً على بداية تحول هائل في مسار الحياة السياسية، لم يعد للعرب فيه الكلمة النهائية أو الفصل، بل سيصبحون نقطة انطلاق فعلية لتغير سياسي هائل، ستكون خراسان محطتها الأولى، ليقول العنصر الجديد الوافد على الإسلام كلمته، وليفرض حضوراً في تكوين السلطة وممارستها، كانت ثورة العباسيين أولى طلائعها.

---

(١) بعد المختار، صارت المعجزة مادة أساسية في أدبيات التداول الشيعي لقيادتهم وشخصياتهم، حيث بدأ النظر إليهم بصفتهم شخصيات استثنائية وذوي قدرات خارقة، ووجودهم وموتهم وحياتهم لا تشبه حياة الناس الآخرين. وقد كانت الجهة الشيعية الأكثر تعبيراً عن هذا السلوك هي الكيسانية.

لذلك، لا يكفي تقصي أصول الأفكار[1] بل لا بد من الكشف عن الشرط الاجتماعي والسياسي والديني والثقافي والاقتصادي، الذي يؤهل فكرة مهملة على الطرقات من دون أن تجذب انتباه أحد، في أن تصبح أطروحة منافسة داخل حقل الأفكار والقناعات العامة، وأن تسعى لإيجاد عمق اجتماعي لها. فالفكرة لا تكتسب أهلية ذاتية في التداول العام إلا حين تتشكل قابليات اجتماعية وسياقات سياسية تمنح تلك الفكرة قوتها التضامنية وطاقتها التنافسية داخل حلبة الصراع على السيادة والمشروعية.

***

٥ .١١ التشيع وحروب القداسة

أحدث مقتل الحسين وسياسات الأمويين الجديدة استفزازاً للمزاج الديني انعكس توترات اجتماعية وتحركات سياسية لم تقتصر على الشيعة، بل شملت أكثر المسلمين حينذاك. فالمدينة عاصمة الرسالة الأولى أطلقت ثورة على يزيد، انتهت بوقعة الحرة التي فتحت المدينة لنهب جنود يزيد وأسرفت في قتل بقية الصحابة والصالحين من جيل المتدينين. هذه الثورة لم تكن شيعية، بل آثر علي بن الحسين الذي كان أهم رموز العلويين حينذاك وكان يسكن في المدينة، البقاء خارجها، وعدم المشاركة فيها حتى بالموقف منها أو تأييدها، وهو الأمر الذي ساعد على عدم التعرض إليه بأي آذى، بل قوبل تحييد نفسه بإيجابية وارتياح من السلطة المركزية، وربما عناية مالية منها.

توتر المزاج الشعبي واستياء الوعي الديني من انتهاكات أخلاقية خطيرة، يعني توافر قابلية لأن يتخذ المتدينون قناعات جديدة للانخراط في مسار ثوري ما يحمل راديكالية فكر وعقيدة مغالاة معينة. في البيئة الدينية تذهب الأنظار في أزمنة الظلم الشديد إلى وعود الله

---

(١) وهو السلوك الذي غلب على الاستشراقيين في تتبع أصول الأفكار ومصادرها الخارجية، من دون عناية كافية بالمحركات الاجتماعية والقابليات الثقافية والسياقات السياسية التي دفعت جماعة إلى اعتناق مبدأ أو فكرة معينة من بين عدد لا متناه من الأفكار والمبادئ المتداولة والملقية على قارعة الطريق. فتجد فلهاوزن مثلاً يرجع أكثر المعتقدات الشيعية إلى أصول يهودية.

بأنه ستكون له العاقبة النهائية، وأن الأرض يرثها عباد الله الصالحون. فأي ظلم بعد ظلم قتل الحسين، وأي سوء يمكن للأمور أن تصل إليه فتهز الضمائر والنفوس؟ وهل هنالك علامات نهاية أكثر من هذه؟ الملاذ بوعد الله في المصائب الكبرى والحالات المتفلتة من سيطرة المؤمن في التحكم بها أو تفسيرها، تترجم لديه بضرورة تدخل إلهي، وثمة علامات على هذا التحقق، وظهور شخصيات ذات قدرات استثنائية تقع عليها مهمة التغيير المنشود.

لذلك فإن الكلام حول آخر الزمن ليس بدعة خارج سياق الأحداث، والكلام عن شخصيات استثنائية تأتي لتحقق عدل الله وتنفيذ وعده باستخلاف المستضعفين في الأرض، هو جزء من التصور الديني وليس خارجه أو دخيلاً عليه؛ الإيمان الديني عندما يُستفز أو يحاصر يلجأ إلى وعود غيبية، إلى اعتقاد بأن الله سيتدخل ليعيد تصويب الأمور- وتحقيق العدالة الإلهية التي تلغي الظلم. الملاذ في وقت الأزمات يولد قابلية لدى الناس وجاهزية في قبول شخصيات فوق عادية ذات قدرات خارقة، يلقي عليها عبء تحقيق عدل الله في الأرض. وهي قابلية تبدأ بالبحث عمن يملأ هذا التوقع ويدفع أصحاب المشاريع السياسية إلى إسباغ سمات نبوءاتية على تحركاتها لتعبئة الوعي الديني وتأمين استجابة عالية من جميع المتطلعين إلى تغيير شامل.

لذلك لم تعد الدعوات السياسية تكتفي برفع شعارات سياسية؛ فالشعار السياسي وحده بعد الآن لوحده لم يعد يكفي، لا بد من أساس أقوى من التغيير وفق الأسباب العادية، هو التأييد الرباني بطريقة أو بأخرى. وهذا ما حصل في حركة المختار الثقفي، الذي سعى لإسباغ صفات مهدوية على الرمز العلوي، محمد بن الحنفية، الذي تظلل بغطائه الديني، لتأمين التأييد الاجتماعي الكافي الذي صار يتطلع إلى معجزات وعلامات على تأييد رباني، إلى مخلص مؤيد من الله بدلائل خارقة وباهرة لتحقيق التغيير المطلوب.

بدأت حرب المقدس داخل المجال الإسلامي، فبعد أن كان التنافس في السابق يقوم على التنافس بين القيادات التي تمثل النموذج الإسلامي، بات التنافس الجديد يقوم على القداسة المشخصنة، أي تحديد الجهة التي تحظى بالتأييد الإلهي والمظهرة لإرداته. ما قدمه المختار لم يكن خارج دائرة الخطاب السياسي وقواعد إنتاجه التي كانت السلطة

الحاكمة أول من أسس وروج لها، بل استعار مادته من فضاء السلطة الجديد وهي حرب القداسات داخل المجال الإسلامي. وهو صراع أخذ ينتقل تدريجاً إلى المجتمع، ومهد لتنافس الجماعات على النجاة والخلاص، أي الجماعة الخاصة داخل المجتمع الإسلامي الكبير، التي تملك صفات وعلامات ودلالات على إظهار إرادة الله وتمثلها. إنها بداية ظهور الفرق، ونشوء خطاب الفرقة الناجية.

مع المختار بدأ يتشكل مزاج شيعي خاص أخذ يتمايز عن المزاج العام الذي استقر بالمصالحة والتكيف مع السلطة السياسية بعنوان لزوم الجماعة، واستمر في شق مسار احتجاجي يدين الواقع السياسي. فلم يعد يكتفي بإدانة الواقع الراهن بل أخذ يدين التأسيسات السياسية كلها التي أعقبت وفاة النبي، أي إدانة بمفعول رجعي يطال الخلفاء الأوائل الذين حيدوا علياً وذريته عن السلطة، فأخذ هذا المزاج الخاص يتمايز عن الميل الشعبي العام بسلسلة مواقف سياسية وتأويلات دينية أخذت تتراكم وتنمو وتنضج مع الزمن لتأخذ صيغاً اعتقادية خاصة. مزاج اتخذ في بداية الأمر تعبيرات عفوية وفوضوية أحياناً، تعكس انفعالاً كوفياً ساخطاً وغير منضبط، لا يلتزم بقيادة رمزية محددة تنظم رؤاه أو تصوغ مواقفه صياغة معرفية دقيقة، ثم أخذ ينمو وينضج مع الزمن ليتخذ صيغاً اعتقادية خاصة صارت علامة فارقة لأكبر فرقة شيعية هي الإمامية.

تم القضاء على ثورة المختار، إلا أن الجديد الذي أحدثه المختار داخل البيئة الشيعية في الكوفة لم ينته ولم يُزلْ، بل استمر في التبلور والتطور، لتصبح فكرة الإمام القطب، ذي المواصفات الاستثنائية والقدرات شبه الخارقة، أقله في القداسة والمعرفة اللدنية، محور العصب الاجتماعي، وأساس التضامن والانتماء والولاء لدى شريحة مهمة من المكون الشيعي الكوفي. فكرة الإمام القطب أخذت تترسخ علامة فارقة للتشيع عموماً بحيث لم تعد قضية خارج تكوين الجماعة الشيعية، بل قضية بنيوية لتكوينها، تحتاج إليها كل جماعة شيعية للتحرك والاستمرار والبقاء. فالإمام، مع غض النضر عن اسمه وشخصه وصفاته وقدراته، بات ركناً تكوينياً لأية جماعة شيعية، وعصبها وأساس تضامنها وتماسكها الداخليين، ومع غيابه ينفرط عقد الجماعة الشيعية، وافتقاده يؤدي إلى تفتت التشيع من أصله.

ومع ذلك يمكن القول إن الظاهرة الشيعية لم تنحصر بحركة سياسية واحدة أو بنية عقائدية متجانسة، بل ظل التشيع يشمل تكوينات اجتماعية متعددة، وميولاً متنوعة، فلم ينضم جميع الشيعة في الكوفة إلى المختار، وآثر العديد منهم بخاصة الأشراف إلى اعتزاله بل انضم بعضهم إلى حملة أشراف الكوفة ضده[1]. وكنا نجد اتجاهات تنزع نحو الغلو واتجاهات أخرى تميل إلى الاعتدال مثل ثورة زيد بن علي. الجامع بين جميع هذه المكونات هو التضرر من الوضع القائم، سواء أكان لجهة السلطة، أو الرغبة في تغيير التراتبيات الاجتماعة وترتبيات العطاء والمطالبة بالمساواة بين العربي وغير العربي. فالتشيع ظل في عمقه نزعة تغيير اجتماعية، ووسيلة تعبير وطريق تغيير ومنبر احتجاج لكل متضرر من السلطة أو ناقم عليها. لكن مع المختار بدأت تظهر داخل المجال الشيعي اتجاهات أخذت تنفصل عن المزاج العام، وتتخذ لنفسها تأويلات دينية وتتبنى حكايات تاريخية خاصة بها، تسبب تشددها بإرباك كبير لثورة زيد بن علي، وكان غلوها وتطرفها الذي أخذ يتنامى لاحقاً مصدر إحراج شديد للقيادات العلوية مثل علي بن الحسين ومحمد الباقر وجعفر الصادق.

***

٥. ١٢ ثورة زيد بن علي

جاءت ثورة زيد في العام ١٢٢هـ، لتؤكد أن المزاج الشيعي في الكوفة لا يزال متوتراً ومعارضاً للحكم، وهو يتحين أية فرصة للخروج واتخاذ زمام المبادرة السياسية للقضاء على السلطة القائمة. بيد أن ثورة زيد أظهرت بأن التشيع كان لا يزال أرضية مجتمعية واسعة للاحتجاج ولمعارضة الحكم الأموي، التي لا يشترط في الانضمام إليها أي شرط عقائدي أو التزام خصوصية مذهبية.

فالبيعة لزيد كانت جامعة لدى جميع أهل الكوفة وأكثر أهل البصرة والموصل، رغم أن

---

(١) فكثير من الشيعة العرب الذين كانوا حتى ذلك الوقت في صف المختار انفصلوا عنه وانحازوا إلى صفوف الأشراف. نخص بالذكر القارئ الشهير رفاعة بن شداد الفتياني وهو صديق قديم لسليمان بن صرد. راجع: الخوارج والشيعة، مصدر سابق، ص. ١٣٦.

الشيعة كانوا هم الذين حرضوه على الثورة وأظهروا له الضمانات بأن ثورته ستنجح بخلاف تعاملهم مع ثورة جده الحسين. فثورة زيد كانت استجابة لمزاج شعبي عام في الكوفة، ولم تكن منحصرة بالشيعة فقط، كما أن أبا حنيفة أيد ثورته ودعا الناس للخروج معه[1].

هنالك تململ أخذ ينمو لدى أهل العراق ضد أهل الشام، وأظهروا رغبة في التحرر من سلطانهم واستبدادهم، الذي تجلى بالقسوة التي مورست بحقهم، بخاصة في أثناء ولايتي ابن زياد والحجاج الثقفي، وحرمانهم من العطاء الذي توزعه الدولة على الأمصار. دعوات الخروج التي لم تتوقف في الأمصار العراقية أظهرت رغبة العراقيين في إعادة الاعتبار لهذه الأمصار. من هذه الثورات كانت ثورة ابن الأشعث، الذي ضَمَّنَ ثورته عقيدة مناقضة لعقيدة الأمويين وهي عقيدة القدر، وكان غيلان الدمشقي من المشاركين فيها، كذلك ثورة ابن الملهب التي كان من أهدافها الاستقلال عن سلطة أهل الشام. ما يوحي بنمو نزعة قومية ووعي لخصوصية عراقية في كل من البصرة والكوفة، مقابل عصبية واستبداد أهل الشام. كذلك فقد كان كل من المرجئة والمعتزلة حركتين معارضتين للسلطة، وتمثلان قوى اجتماعية مدينية شاركت في المعارضة السياسية والاجتماعية ضد الأمويين وانحازت في الصراع الجديد إلى الطالبيين من دون أن تربط ذلك بقداسة آل البيت أو حقهم الإلهي في السلطة.

كذلك فقد كان مضمون العدالة الاجتماعية العنوان الأبرز في دعوات الخروج على السلطة، ما يشي بوجود غضاضة وشعور بالغبن أخذ يتنامى داخل مصري العراق: البصرة والكوفة، بخاصة لدى المكونات الاجتماعية الجديدة، التي لم تتوقف عن المطالبة بحقوق متساوية مع غيرها، واكتساب الاعتراف بها داخل الحياة العامة. لذلك تميز الجو التغييري في النصف الأول من القرن الثاني بتحشيد كل الفئات الاجتماعية ضمن تلك الحركة الزاخرة.

استطاع التيار الزيدي أن يحفظ الاتجاه العام، وأن يعيد مسألة السلطة إلى دائرة الاستطاعة والخيار البشريين، وتحولت الإمامة من تمثلها بشخص معين لتصبح صفات ومواصفات قابلة أن تتحقق في أي شخص كان مع قطع النظر عن شخصه أو مكانته. هذا

---

(١) راجع: أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، مؤسسة دار الكتاب، قم، ١٩٦٥، ص. ٩٢.

الاتجاه كانت له شعبيته وأهميته ومؤيدوه، بين الفقهاء وعموم الناس. نذكر منهم علماء الاعتزال، والقدرية، وفقهاء الرأي وفي مقدمهم أبو حنيفة.

تأييد أبي حنيفة لثوة زيد بن علي وتأييد أكثر أهل الكوفة لها، يدلان على أن حركة زيد كانت تعبيراً عن مزاج احتجاجي واسع، لا يقصد منه تعميم عقيدة جديدة، بقدر ما تهدف إلى: «العمل بكتاب الله وسنة رسوله، ومقاومة الحكام الجائرين، ونصرة المستضعفين ورد الفيء إلى من حرموا منه، وتوزيع الخراج بالعدل على مستحقيه، ورد الحقوق إلى أهلها، وإعادة من أرسلوا إلى القتال في أماكن نائية إلى ديارهم، والدفاع عن آل البيت ضد أعدائهم الذين اغتصبوا حقوقهم». هي عناوين تستجيب لرغبة قطاع واسع من أهل الكوفة، ومن مسلمين في أمصار أخرى مثل البصرة والمدينة ومناطق الري. أي كانت بيعة خالية من أي مضمون عقدي، ومن خصوصية شيعية، أو لنقل من حصرية شيعية، بل تريد أن تستميل المزاج الديني، والفقهاء، ومكونات المجتمع المتعددة، إضافة إلى اصحاب الاتجاهات العقدية المختلفة من قدرية ومرجئة وشيعة، وهي قد تتباين في تفسير العقيدة والدين، لكنها تتفق على تردي الوضع ولا بد من تغييره، وأن يكون العنوان الجامع هو استعادة مرجعية الكتاب والسنة، وإعادة الاعتبار للمكونات الاجتماعية المستضعفة، ورفع القرارات المجحفة بحق أهل الكوفة[1].

اللافت أن رد حقوق آل البيت اندرج في آخر بنود البيعة لزيد، أي لم يكن الأولوية الأولى، إضافة إلى أن هذه الحقوق لم تحمل دلالة عقدية خاصة أو مفهوماً سياسياً بأولويتهم في استلام السلطة، بل كان المقصود منها الحقوق الاقتصادية التي سلبت من آل البيت في فدك، والتي تحولت إلى قضية سياسية ونضالية للبيت العلوي على مر التاريخ الإسلامي.

غياب المضمون العقدي الشيعي الخاص، وعمومية الخطاب السياسي الجامع، أثار

(١) كانت بيعة زيد التي يبايع عليها الناس: إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وجهاد الظالمين والدّفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء وردّ الظالمين وإقفال المجمر ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا. راجع: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج.٥، ص. ٤٩٢.

ريبة المتشددين من الشيعة، الذين طالبوه بتوضيح مضمون حملته السياسية، وبموقف أكثر وضوحاً من الجدل السياسي القائم، وإبراز الخصوصية الشيعية لتتصدر عنوان حملته. كانت نقطة الاختبار هي الموقف من خلافة أبي بكر وعمر، وهي العلامة التي تتلبس فيها الثورة الزيدية بالخصوصية الشيعية الجديدة، وتصبح دعوة خاصة ومشروعاً خاصاً. إلا أن زيداً كان حاسماً في هذا الاختبار وآثر العنوان الجامع، أي الاستمرار بخطاب جده الحسين وجد أبيه علي، اللذين ما خرجا في خطابهما السياسي والديني عن المضمون الجامع للمسلمين، وعن إنشاء الإطار الذي ينظم أمورهم وفق مرجعيتي القرآن وسنة النبي ومعايير العدل الصارمة والشفافية العالية التي اشتهر بها علي في فترة حكمه. رفض زيد إحداث قطيعة مع الماضي بالبراءة من أبي بكر وعمر، وأعلن أن دعوته هي استعادة مؤسسة الخلافة السياسية التي تأسست بعد النبي وانحرف عنها الأمويون.[1]

هذا يدل على أن من سموا بالرافضة، أي الذين رفضوا مناصرة زيد لعدم تحديد موقف عدواني تجاه أبي بكر وعمر هو موقف خاص داخل الجماعة الشيعية المتعددة الانتماءات القبلية والقناعات السياسية والشرائح الاجتماعية. هو موقف متوتر مأزوم سببه تراكم المآسي والضيق والاضطهاد الذي مارسته السلطة بحقهم، لا يكتفي بإدانة السلطة بل بالقطيعة مع الواقع كله وكل مرتكزاته التاريخية. هي لحظة انفصال عن الواقع وقطيعة

---

(١) في الرواية: سأل زيد بن علي بعض أصحابه عن قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ۝١١﴾ قال: أبو بكر وعمر، ثم قال: لا أنالني الله شفاعة جدي إن لم أوالهما. وقال: أما أنا فلو كنت مكان أبي بكر لحكمت مثل ما حكم به أبو بكر في فدك. وقال أيضاً: الرافضة حربي وحرب أبي في الدنيا والآخرة. وسئل عيسى بن يونس عن الرافضة والزيدية فقال: أما الرافضة فأول ما ترفضت جاءوا إلى زيد بن علي حين خرج وقالوا له: تبرأ من أبي بكر وعمر حتى نكون معك، قال: بل أتولاهما، قالوا: إذن نرفضك، فسميت الرافضة. والزيدية قالوا: نتولاهما ونتبرأ ممن تبرأ منهما وخرجوا مع زيد فسميت الزيدية. وقد تميز شيعة زيد بعدم اعتبار الإمامة وراثية بطبيعتها وتمثلت الغاية من زعم الإمامة لديهم في محاولة الحصول على السلطة أي السلطة السياسية. فالإمام عليه أن يخرج بسيفه ليقبض على السلطة ويحقق بذلك اعترافاً به وبسلطته. راجع: الصفدي، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت ٢٠٠٠، ج. ١٥، ص. ٢١.

مع مكوناته الاجتماعية التي ظلت تنظر إلى أبي بكر وعمر بكثير من التبجيل والتقدير حتى داخل شريحة واسعة من الشيعة أنفسهم[1].

دعوة زيد الجامعة وتأييد جماعات عديدة من تلاوين مختلفة له، يوحيان بأن دائرة التشيع كانت لا تزال واسعة، وتعبر عن وجدان ديني وعاطفة خاصة تجاه أهل البيت منبعها النص القرآني بمودتهم «لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى» و«إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا». بدا هذا واضحاً في استقبال الكوفة لزيد وتزويجه اثنتين من بنات الكوفة، ومناصرة أبي حنيفة له مع ما يمثله أبو حنيفة من مكانة فقهية واجتماعية.

نميل إلى القول إن من سموا بالرافضة ليسوا سوى جماعة قليلة من الشيعة اتخذت موقف القطيعة مع كل محيطها، واتخذت من معاداة أبي بكر وعمر علامة على هذا الرفض والانسلاخ. بيد أن زيد ظل محتفظاً بشعبيته وأنصاره من الشيعة ما يدل على أن الذين تركوه قلة قليلة، أخذت تتصرف على هواها. واستمر زيد في الارتكاز على العنوان الجامع الذي يستقطب جميع المسلمين، على الرغم من شيعية دعوته.

***

٥ .١٣ حال التشيع زمن زيد بن علي

بقي القول بوجود ثلاث سمات للتشيع في زمن ثورة زيد:

أولها تعدد الرموز العلوية، التي تكاثرت زمن زيد، إذ إضافة إلى رمزية محمد بن علي الباقر ورمزية ولده جعفر الصادق، كان هنالك النسب الحسني، حيث برز إلى الساحة شخصيات مثل جعفر بن الحسن والحسن بن الحسن، وهي شخصيات عملت على إظهار مكانتها ودورها والتصدي للموضوعات السياسية، التي تركت أثراً كبيراً في نجاح

---

(١) *The Formative Period*, pp. 158-168.

الدعوة العباسية. هذا إضافة إلى أبناء محمد ابن الحنفية، الذين استمروا بمكانتهم ودعوتهم وحرصوا على بقاء قيادتهم بعد انتقالهم إلى أماكن أكثر أماناً وهي خراسان في بلاد فارس.

تعددية الرموز، وتعدد التصدي السياسي والديني فرض منافسة بين الرموز وخصومة بين الجهات العلوية، وجدنا بعض أمثلتها في الجدل الذي حصل بين علي بن الحسين مع محمد ابن الحنفية حول تصديه لأمر ليس من أهله، وجدل علي بن الحسين مع أبناء الحسن في المدينة، وتنازع زيد مع جعفر بن الحسن على إيرادات وقف لعلي، وانحياز الحاكم إلى أبناء الحسن ما دفعه إلى الخروج من المدينة واللجوء إلى البصرة ثم إلى الكوفة والقيام بثورته[١].

الجدل والتنافس داخل البيت العلوي، بين أبناء الحسن وأبناء الحسين وأبناء الحنفية، يدل على أن أمر القيادة لم يكن محسوماً بينهم جميعاً، فكل بيت أخذ يدعي لنفسه تمثيل البيت العلوي والتصدي السياسي لانتزاع حق أهل البيت. مع غياب واضح لشخصية واحدة يمكن الإجماع عليها والالتفاف حولها، قادرة على حسم الجدل حول مرجعيتها، سواء أكان ذلك بنص أم بكاريزما خاصة بالشخص.

تعدُدُ القيادات الشيعية فرض تعدداً في الاتجاهات والجماعات الشيعية، فقدت معها وحدتها ومركزيتها، وأخذت تتحول من جماعة موحدة حول قضية دينية واحدة هي حق أهل البيت إلى الالتفاف حول شخصية ورمز خاص، وتتفرع وتتشعب إلى ما لا نهاية، إلى

(١) مع قرب نهاية خلافة هشام وقع الحسنيون في خصومة مع الحسينيين بشأن بعض الأوقاف التي حبسها علي أو النبي محمد نفسه على ذريته. فاحتكم زعيم الحسينيين - وهو زيد بن علي - إلى الخليفة وذهب بنفسه ومعه بعض بني قرابته إلى هشام في الرصافة. نقل الطبري عن جويرية بن أسماء قال: شهدت زيد بن عليّ وجعفر بن حسن بن حسن بن حسن يختصمان في ولاية وقوف عليّ وكان زيد يخاصم عن بني حسين وجعفر يخاصم عن بني حسن فكان جعفر وزيد يتبالغان بين يدي الوالي إلى كلّ غاية ثم يقومان فلا يعيدان مما كان بينهما حرفاً. لم يزل زيد ينازع جعفر بن حسن ثم عبد الله بعده حتى ولّى هشام بن عبد الملك خالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم المدينة فتنازعا فأغلظ عبد الله لزيد. راجع: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٥، ص. ٤٨٤.

حد أن المقريزي وجد أن عدد الفرق الشيعية وصل إلى الثلاثمائة وبقي منها عشرون. كذلك فإن الأشعري القمي في كتابه «المقالات والفرق»[1]، وهو أول كتاب عن ملل الشيعة، وجد أن تعداد الفرق الشيعية تجاوز المائة فرقة، وأنها وصلت في زمن زيد بن علي إلى العشر، ما يدل على أن التشيع أخذ يفقد جامعيته حول قضية مركزية هي قضية أهل البيت، أو حول قيادة موحدة.

ثانيها: بروز الرمزية القيادية، التي باتت ضرورة لتكوين الجماعة الشيعية، أي انحلال المضمون الوجداني لأهل البيت ليصبح ولاء لشخصية محددة من أهل البيت تتمتع بأوصاف كاريزمية تسقطها عليه الجماعات التي تواليه. أي الانتقال من الولاء للبيت العلوي إلى الولاء للشخص الرمز، من القضية إلى الشخص، من الانتماء العام إلى الانتماء الخاص، وتحول تدريجي للتشيع من الموقف السياسي إلى المعتقد الديني الخاص الذي أخذ يتمايز عن المكونات الاجتماعية الأخرى.

هنالك مؤشران دالان على ذلك:

أولهما: تعبير أبي حمزة الخارجي[2] (توفي ١٣٠ هـ) الذي لا يعنينا حكمه على الشيعة هنا، لكن يعنينا توصيفهم، بأنهم: «جعلوا دينهم لحزب لزموه وأطاعوه في جميع ما يقوله لهم» ما يدل على بدايات تحول التشيع من الخطاب العام إلى الهوية والانتماء الخاصين،

---

(١) راجع: الأشعري القمي، المقالات والفرق، ص. ٣.

(٢) قال أبو حمزة الخارجي (توفي سنة ١٣٠ هـ) في خطبة له على المنبر بالمدينة عن الشيعة: «شيعة ظاهرت بكتاب الله وأعلنت الفرية على الله لا يرجعون إلى نظر نافذ في القرآن ولا عقل بالغ في الفقه ولا تفتيش عن حقيقة الصواب. قد قلدوا أمرهم أهواءهم وجعلوا دينهم عصبية لحزب لزموه وأطاعوه في جميع ما يقوله لهم: غياً كان أو رشداً أو ضلالة أو هدى. ينتظرون الدول في رجعة الموتى ويؤمنون بالبعث قبل الساعة ويدعون علم الغيب لمخلوق لا يعلم أحدهم ما في داخل بيته، بل لا يعلم ما ينطوي عليه ثوبه أو يحويه جسمه. ينقمون المعاصي على أهلها ويعملون إذا ظهروا بها ولا يعرفون المخرج منها. جفاة في الدين قليلة عقولهم قد قلدوا أهل بيت من العرب دينهم وزعموا أن موالاتهم لهم تغنيهم عن الأعمال الصالحة وتنجيهم من عقاب الأعمال السيئة». شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج. ٥ـ ص. ١١٩.

ونشوء عصبية خاصة بدأت تتميز تدريجاً عن الانتماء الاجتماعي العام. وهو ولاء اتسم بالاتباع المطلق للرمز والقائد، الذي بحكم قدراته العلمية والغيبية، أغناهم عن النظر في الدين والتفكير فيه، بل يستقون دينهم منه، وهو ما دل عليه أبو حمزة بقوله: «وأنهم يدعون علم الغيب لمخلوق» أي الإيمان بالقدرات الاستثنائية للقيادة الرمز، وأنهم «قلدوا أهل بيت من العرب (بيت علي) دينهم وزعموا أن موالاتهم لهم تغنيهم من الأعمال الصالحة وتنجيهم من عقاب الأعمال السيئة». هذا التوصيف يدل على وصول التشيع في تكوينه الاجتماعي إلى جماعة ذات عصبية داخلية، بدأت تتمايز عن غيرها، وتؤمن بالإمام، بالقائد ذي القدرة الاستثنائية، القادر على اجتراح المعجزات، ولم يعد هذا الرمز يقوم على أساس سياسي لقضايا عامة تشمل جميع المسلمين، بل أصبح ولاءً دينياً خالصاً، رمز الدين والدنيا، محور خلاص للفرد، هوية دينية خاصة بعدما كانت حركة سياسية شاملة.

ثانيهما: تعبير مماثل لهشام بن عبد الملك في كتاب له إلى يوسف بن عمر والي الكوفة عند ظهور ثورة زيد[1]: «فقد علمت بحال أهل الكوفة في حبهم أهل هذا البيت ووضعهم إياهم في غير مواضعهم لأنهم افترضوا على أنفسهم طاعتهم ووظفوا عليهم شرائع دينهم ونحلوهم علم ما هو كائن حتى حملوهم من تفريق الجماعة». وهو قول يعبر عن سلوك بات مشهوراً ومعروفاً من طاعة الرمز العلوي طاعة مطلقة واتباعه اتباعاً على قاعدة دينية وليس قاعدة سياسية. لم يعد الإمام وفق هذا التوصيف ركناً وطريقاً للتغيير السياسي، ولكنه ركنٌ وطريقٌ إلى الله، أي بات الولاء للإمام طريق عبادة لله.

اللافت هو توصيف هشام لأهل الكوفة بهذه الصفة، وهم الشيعة الذين يشكلون غالبية أهل الكوفة، حيث أصبح هذه السلوك سمة غالبة على التشيع بأسره، وعلامة مشتركة لجميع الفرق الشيعية، التي لم يعد الاختلاف بينها يقوم على تفاصيل عقدية مثلما هو حال القدرية والجبرية والخوارج، بل أصبح خلافاً حول شخص الرمز القائد. أي يختلفون في شخصه ويتفقون في مواصفاته الاستثنائية ومبدأ الانقياد الكامل له، ليس لجهة القيادة السياسة

---

(١) تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٥، ص. ٤٩٠.

بل لجهة الموقف والتعبد الديني. فإذا كان الوصول إلى الله عند عموم المسلمين يكون بالتسليم بقضاء الله وقدره، أو الإيمان بمرجعية الكتاب، أو الاعتقاد بالعمل، فإن القضية المركزية عند الشيعة هي الإمام، لينحصر سؤال الخلاص عند الشيعة بـ: من إمامك؟

ثالثها: نشوء جماعات تنزع إلى القطيعة مع واقعها ومحيطها، وإلى السلب المطلق في مواقفها، وإلى المغالاة في معتقداتها بخاصة المتعلقة بالأئمة. وهي الجماعات التي رفضت مناصرة زيد، وتركته يقتل في الكوفة بسبب عدم مطابقة مواقفه السياسية مع مواقفهم التي باتت تتخذ صفة العقيدة لديهم، ومعياراً للهداية والضلال، أي معيار خلاص ملزماً لا مجرد قناعة للفرد[1].

لم يكن الرفض نابعاً من قراءة تاريخية متأنية أو توجيه من قيادة علوية خاصة، التي كان جميع رموزها في المدينة وفي حالة انكفاء شبه كاملة عن الشأن العام وفي عزلة نسبية عن القواعد الشعبية الموالية لها في الكوفة. ما يعني أن الرفض كان سلوكاً اجتماعياً وتعبيراً عن مزاج شعبي منفعل متأزم، متضرر من واقع يُنزِل به أشد العقوبة والمحاصرة. إنه موقف

---

(١) ذكر الطبري في تاريخه: اجتمعت إليه جماعة من رؤوسهم فقالوا: رحمك الله! ما قولك في أبي بكر وعمر قال زيد: رحمهما الله وغفر لهما ما سمعت أحداً من أهل بيتي يتبرّأ منهما ولا يقول فيهما إلا خيراً قالوا: فلم تطلب إذاً بدم أهل هذا البيت إلّا أن وثبا على سلطانكم فنزعاه من أيديكم! فقال لهم زيد: إن أشدّ ما أقول فيما ذكرتم أنّا كنا أحقّ بسلطان رسول الله صلى الله عليه وسلم من الناس أجمعين وإنّ القوم استأثروا علينا ودفعونا عنه ولم يبلغ ذلك عندنا بهم كفراً قد ولّوا فعدلوا في الناس وعملوا بالكتاب والسنة. قالوا: فلم يظلمك هؤلاء! وإن كان أولئك لم يظلموك فلم تدع إلى قتال قوم ليسوا لك بظالمين! فقال: وإنّ هؤلاء ليسوا كأولئك إنّ هؤلاء ظالمون لي ولكم ولأنفسهم وإنما ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه (ص) وإلى السنن أن تحيا وإلى البدع أن تطفأ فإن أنتم أجبتمونا سعدتم وإن أنتم أبيتم فلست عليكم بوكيل. ففارقوه ونكثوا بيعته وقالوا: سبق الإمام – وكانوا يزعمون أنّ أبا جعفر محمد بن عليّ أخ زيد بن عليّ هو الإمام وكان قد هلك يومئذ – وكان ابنه جعفر بن محمد حيّاً فقالوا: جعفر إمامنا اليوم بعد أبيه وهو أحقّ بالأمر بعد أبيه ولا نتبع زيد بن عليّ فليس بإمام. فسمّاهم زيد الرّافضة فهم اليوم يزعمون أن الذي سماهم الرافضة المغيرة حيث فارقوه. وكانت منهم طائفة قبل خروج زيد مرّوا إلى جعفر بن محمد بن عليّ فقالوا له: إن زيد بن عليّ فينا يبايع أفترى لنا أن نبايعه فقال لهم: نعم بايعوه فهو والله أفضلنا وسيدنا وخيرنا فجاءوا فكتموا ما أمرهم به. راجع: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٥، ص. ٤٩٨.

اجتماعي لا تحركه بواعث عقائدية بل ردات فعل جمعية ضد واقع قائم، تفاعلات داخلية تنتج مواقف حادة غير منضبطة، تذهب في رفضها للواقع إلى الحدود القصوى، لا تقتصر على رفض السلطة بل على الانفصال والتمايز عن البيئة الاجتماعية المتكيفة مع السلطة، وإدانة الأصول السياسية للحكم، التي تصل إلى حد إدانة الذين حيدوا علي عن السلطة، والوقوف موقفاً سلبياً لا يقبل المهادنة أو المساومة.

ثورة زيد بن علي مؤشر على ظهور اتجاهين شيعيين متعارضين، اتجاه أصر على إبقاء التشيع حالة اجتماعية عامة، أرضية احتجاج تتسع للجميع، من دون بناء مواقف حادة أو سلبية تجاه الرموز الأخرى، أي الاحتفاظ بخطاب تغيير يتسع لجميع أبناء الأمة، بحيث يكون التشيع وفق ما عرَّفه زيد خروجاً على الظلم، واستعادة المرجعية الأخلاقية للدين في ضبط الفعل السياسي، أي إن التشيع موقف لا عقيدة، وفاعلية احتجاج أخلاقية لا أيديولوجيا دينية خاصة، كان زيد بن علي المعبر الأقوى عن هذا الاتجاه. واتجاه آخر لا يتسم بالسلب ورفض السلطة فحسب، بل بالتمايز والانفصال والقطيعة مع المكون الاجتماعي الأوسع، أي نشوء عصبية اجتماعية تضع فروقاً بين النحن والهم، وتعمد إلى التعالي بخصوصيتها، من مستوى الموقف السياسي إلى الانتماء العصبوي والاعتقاد الديني.

لم يكن لقب «الرافضة» لبعض الجماعات يعني رفضاً لزيد فحسب، بل رفضاً كاملاً للمحيط الثقافي والاجتماعي والقطيعة الكاملة معه بكل ما يتضمنه من أفكار ومعتقدات[1]. الرفض فعل جمعي لبناء مواقف مشتركة وتكوين تيار شعور مشترك، تأخذ معه الجماعة خصائص محددة ومتبلورة، لا تتولد عن طريق تشغيل العقل والمحاكمة العقلانية، بقدر ما تتشكل بطريق التحريض والعدوى، وتصبح في لحظة توترها واشتداد عصبها متشددة في

(١) هكذا تتشكل الأمزجة الاجتماعية، وتتشكل المعتقدات داخل الجماعات، لا بصفتها معتقدات مفكَّراً فيها ومبحوثاً في صلاحيتها الدينية أو العقلية، بل بصفتها مواقف وتموضعاً جديداً داخل خارطة موازين القوى. فالجماعات لا تدقق في معتقداتها بل تحدد موقعها وتبني معتقداتها بناء على موقعها ودورها الجديدين.

معتقدها لا تتحمل أي اعتراض عليها أو مناقشة؛ فكل فكرة تعتنقها أو تتبناها هذه الجماعة تتحول إلى يقين لا يقبل الشك[1].

هذا السلوك ولده واقع قاس، وسلسلة مآس، جعل سلوك الرفض بصيغه المتشددة معمماً. لكن لنتذكر أنه سلوك اجتماعي وردات فعل جمعية لم تكن نتيجة تخطيط وتوجيه من أية قيادة علوية، إذ كانت جميع رموزها في المدينة، وسبل الاتصال معها صعبة ونادرة، وتتم عبر حلقات ضيقة، ما تسبب بتولد ثنائية مربكة بين القيادة والقاعدة. فالأفكار والمعتقدات لم تنتجها وتعممها قيادة محددة، ولم تكن حصيلة التزام وتقيد صارم من القاعدة بتعليمات القيادة، بل كان هنالك فراغات في هذه العلاقة بحكم ندرة الاتصال بين الإمام الرمز وأتباعه، ورقابة السلطة وضعف أدوات التحكم، سمح لهذه الجماعات أن تفرز رؤاها الجمعية وتصوراتها العامة بمعزل عن قيادتها، وتعتمدها لشد عصبيتها وتمتين تلاحمها وضمان بقائها. العقائد ليست مجرد تلق سلبي لتعاليم صارمة تحددها جهة وقيادة عُلوية، بل تأتي أيضاً استجابة لضرورات اجتماع وحاجة استمرار وبقاء، ما يجعل القاعدة طرفاً أصيلاً وفاعلاً في بناء المعتقد وقواعد الانتماء.

نحن أمام تشيع أخذ يبني لنفسه مواقف وتأويلات وقناعات فرضتها جميعاً ضرورات

---

(١) في ظل واقع مأزوم، ومجتمع منقسم بين مستفيد من موارد السلطة وغير مستفيد، وإسراف في ممارسة القهر والقمع، تميل الجماعات المتضررة إلى التطرف فلا يكاد الشك يرتسم عندها حتى يتحول فورا إلى يقين لا يقبل نقاشاً، وتأخذ في خلع قوة مليئة بالأسرار والخارقة للطبيعة على رموزها وتصوراتها الدينية للعالم. فالإنسان لا ينال خلاصه لمجرد عبادة الله والإخلاص له، بل عليه أن يضع كل طاقاته الروحية وكل خضوع إرادته في خدمة شخص استثنائي (أو قضية ومعتقد) مرفوع في صفاته وخصائصه إلى مستوى البطولة الخارقة التي يتم التعامل معها (الخصائص والصفات) على أنها حقائق مطلقة، والتعامل مع سواها من الأفكار والعقائد على أنها أخطاء مطلقة. مع اندماج الفرد داخل جماعة خاصة،يتكون نمط جمعي لا شعوري يفقد فيه البشر فرادتهم الذاتية وتذوب كفاءتهم العقلية في الروح الجماعية. عندها ينحل ذكاء الفرد المفرد في المجموع فيتصرف أو يقبل بقرارات جماعية ما كان ليتصرف أو يقبل بها لو بقي على فرادته الذاتية. راجع: غوستان لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ١٩٩١. راجع أيضاً: ديديه أنزيو، الجماعة واللاوعي، ترجمة سعاد حرب، ص. ٢٧-٤٥.

الاجتماع وظروف المواجهة التي كانت تحصل وتتفاعل بعيداً عن القيادة العَلَوية وبغيابها، بحكم بُعد المسافة بين التابع والمتبوع، وعدم تمكن القيادة العلوية من التحكم الكامل والمباشر بهذه الجماعات. ما جعل التشيع في تلك الفترة، في بناه الاجتماعية ومعتقداته الخاصة، حصيلة توجيهات القائد والرمز من جهة، وحصيلة تفاعلات داخل الجماعات نفسها بمعزل عن القائد والرمز. فبقدر ما كان هناك تبجيل وتقديس للقيادة كانت هناك أيضاً إفرازات واتجاهات وميول داخل الاجتماع الشيعي تظهر دوماً إلى السطح وتتسبب في كثير من الأحيان بخلخلة وزعزعة كبيرة للانتظام والتضامن الشيعيين، وتحدث انشقاقات وبلبلة، لم يكن «الإمام» نفسه قادراً على إبطال مفاعيلها أو آثارها[١].

هذا يؤكد قناعتنا بأن التشيع في مآلاته الأخيرة لم يكن حصيلة تعاليم صارمة من قيادة عليا، أو جملة مقولات صيغت بدقة عقلية أو استدلالية، بل هو فعل اجتماع جاء استجابة لظرف سياسي وأمني قاسٍ، حصيلة تفاعلات اجتماعية أنتجتها حاجة البقاء والتماسك، فعل تاريخي ساهمت في تشكيله وتقلبه واستقراره على هيئة مخصوصة جملة أحداث ووقائع وسياقات سياسية وتفاعلات اجتماعية، يكون إغفالها إغفالاً لحقيقة التشيع نفسه.

هكذا كان الأمر على مستوى القاعدة الاجتماعية، فكيف كان الأمر على مستوى القيادة نفسها؟

***

٥ .١٤ الأئمة العلويون

بعد مقتل الحسين، انحلت مركزية القيادة في البيت الهاشمي عموماً والبيت العلوي خصوصاً، ولم يعد هنالك شخصية واحدة تحسم موضوع القيادة، بل كان هنالك رموز

---

(١) سيتبين معنا كيف كان تنصيب أو قبول قيادة علوية أو «إمام» كان يخضع لجدل كبير وانقسامات كبيرة في صفوف الشيعة، وهو جدل لم يكن بين القيادات فحسب، بل داخل القواعد نفسها التي كان لها دور قوي في ترجيح قيادة على أخرى، أي إن الإمام المعتمد كان دائماً بفعل تنصيب جماعي، لا بفعل تعبد بنص من النبي على إمام معين.

متعددة، متوازية في المكانة والموقع بنظر الناس. كان حينذاك محمد ابن الحنفية وعلي بن الحسين وأبناء الحسن أول الرموز المتنافسة[1]، يليهم أبناء جعفر بن أبي طالب وبنو العباس الذين انسحبوا بهدوء من الغطاء العلوي، وبدأوا يؤسسون لأنفسهم مساراً مستقلاً سيتفرد بالنجاح في استلام السلطة.

ما كان هذا ليحصل لولا عزوف علي بن الحسين، بعد مقتل أبيه بطريقة مأسوية، عن أي نشاط سياسي، ورفضه التورط أو الانخراط في أي خروج على السلطة، وتكراره البيعة في المدينة للسلطة في أكثر من مناسبة لرد كيد السلطة وبطشها عنه. فالقيادة لا تفرض نفسها، ولا تستقطب الناس إلا في سياق حراك سياسي، وخطاب شرعية منافس للشرعية القائمة. وهذا لم نجد له أثراً في سيرة علي بن الحسين، بل كان إصراره على الانسحاب من ميدان السياسة واضحاً وجلياً وتكرر في أكثر من مناسبة. أولها عدم مشاركته في ثورة المدينة، التي وقعت عقب مقتل الحسين مباشرة، وكانت بقيادة عبد الله بن حنظلة[2]، وعدم وجود أي

---

(١) يقول القمي في كتاب المقالات والفرق: «فلما قتل علي افترقت الأمة التى أثبتت له الإمامة من اللّه ورسوله فرضاً واجباً فصاروا فرقاً ثلاثة فرقة منها قالت إن علياً لم يقتل ولم يمت ولا يموت حتى يملك الأرض ويسوق العرب بعصاه ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً، وفرقة قالت بإمامة محمّد بن عليّ بن أبي طالب ابن الحنفية بعد على ابنه لأنه كان صاحب راية أبيه يوم البصرة دون أخويه الحسن والحسين عليهم السّلام، فسمّوا الكيسانية وهم المختارية وفرقة لزمت القول بإمامة الحسن بن على بعد أبيه إلّا شرذمة منهم فنزلت هذه الفرقة القائلة بإمامته بعد وفاته إلى القول بإمامة أخيه الحسين بن على فلم تزل على ذلك حتى قتل وقتل في خلافة يزيد بن معاوية افتقرت إلى ثلاث فرق». راجع أيضاً: الأشعري القمي، المقالات والفرق، مركز العلوم للطباعة والنشر، قم، ص. ٤٤. هذا يدل على أن ابن الحنفية كان يحظى بمكانة عالية بل مقدسة بنظر أهل الكوفة، وأن ذهاب وفد من وجوه الشيعة إلى المدينة للتأكد من تأييده للمختار دليل على مرجعيته القيادية الحاسمة. هذا فضلاً عن أن موالاة ابن الأشتر له، وإرسال بن الحنفية رسالة له فيها نوع من التعاليم الآمرة، تعكس مكانة وموقع بن الحنفية لدى شيعة الكوفة بعد الحسين. يقول فلهاوزن: «وبعد موت الحسن والحسين آل ميراث الخلافة إلى محمد بن الحنفية وبويع مدة وممن بايعه إبراهيم بن الأشتر». راجع: الخوارج والشيعة، مصدر سابق، ص. ١٥٠.

(٢) كان الزهري إذا ذكر علي بن حسين يقول: كان أقصد أهل بيته وأحسنهم طاعة وأحبهم إلى مروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان. قال أخبرنا محمد بن عمر قال: حدثني أبو بكر بن عبد اللـه بن أبي =

اتصال بينه وبين ثورة التوابين الذين أخذوا على عاتقهم التحرك من تلقاء أنفسهم، ورفض أيضاً تأمين أي غطاء لثورة المختار بل صدر منه علامات توجس وشك تجاه حركة هذا الأخير[١]. كل ذلك فرض عزلة بين علي بن الحسين والقاعدة الشيعية المتمركزة في الكوفة، التي اضطرت أن تطلق مبادرات سياسية من تلقاء نفسها، وتبحث عن قيادة علوية بديلة، فكان محمد ابن الحنفية الشخصية البديلة الأكثر كفاءة ويتمتع يصفات النسب العلوي الذي بات بنظر الشيعة يحاط بهالة من القداسة.

من الأرجح أن يكون موقف علي بن الحسين حينذاك موقف رصد وترقب، واستيعاب لصدمة قتل أبيه المأسوية مع عدد كبير من أبناء البيت العلوي، وربما انتظار الفرصة السياسية المؤاتية. إلا أن الانكفاء والعزوف عن الحقل السياسي يترك فراغاً يدفع الآخرين ويشجعهم على ملئه. وهذا ما حصل في ظهور ابن الحنفية وتصديه غير المباشر للقيادة العلوية[٢]،

= سبرة عن يحيى بن شبل عن أبي جعفر أنه سألـه عن يوم الحرة: هل خرج فيها أحد من أهل بيتك؟ فقال: ما خرج فيها أحد من آل أبي طالب ولا خرج فيها أحد من بني عبد المطلب، لزموا بيوتهم، فلما قدم مسرف وقتل الناس وسار إلى العقيق سأل عن أبي علي بن حسين أحاضر هو فقيل لـه نعم فقال: ما لي لا أراه؟ فبلغ أبي ذلك فجاءه ومعه أبو هاشم عبد اللـه والحسن ابنا محمد بن علي ابن الحنفية فلما رأى أبي رحب به وأوسع لـه على سريره ثم قال لـه: كيف كنت بعدي؟ قال: إني أحمد اللـه إليك فقال مسرف: إن أمير المؤمنين أوصاني بك خيرا. فقال أبي: وصل اللـه أمير المؤمنين. راجع: طبقات ابن سعد، دار صادر، بيروت، ج. ٥، ص. ٢١٦.

(١) ذكر ابن سعد في طبقاته: أن علي بن حسين قام على باب الكعبة فلعن المختار فقال لـه رجل: جعلني اللـه فداك، تلعنه وإنما ذبح فيكم؟ فقال: إنه كان كذابا يكذب على اللـه وعلى رسولـه. راجع: طبقات ابن سعد، مصدر سابق، ج.٥، ص. ٢١٦.

(٢) لعقود عديدة اجتذب محمد بن الحنفية وابنه الانتباه أكثر من غيره. وذهب أتباعه ابن الحنفية إلى أنه لم يمت لكنه مختبئ ومستور. وهذا يدعم رؤية كلود كوهين بأن الرجل بعد الحسين الذي كان أكثر شهرة ويعتبر زعيم العائلة العلوية هو ابن الحنفية. وقد كنت الفرقة الشيعية الأولى المبكرة لفترة طويلة هي الكيسانية التي كانت تقول بإمامة ابن الحنفية وتقرن الكثير من الأفكار النبؤاتية والمسيحانية باسمه.

واستمرار ابنه في التصدي لهذا الموقع، ومنافسته البيت الحسيني المتمثل في محمد بن علي الباقر على هذا الموقع[1].

استمرت المنافسة بين البيتين إلى حد يوحي بوجود قطيعة بين ابن الحنفية وأسرة علي بن الحسين. واستمر أيضاً بين البيت الحسني والحسيني الذي ظهر في التنافس على الوقف العلوي في المدينة، وانزعاج الحسنيين من تصدي علي بن الحسين لها. وهو جدل استمر في سلالة البيتين، وانفجر بين زيد بن علي وجعفر أحد أحفاد الحسن، وتحاكمهما إلى الوالي الأموي. مع صدور الحكم لمصلحة جعفر، الأمر الذي دفع زيداً إلى التلاسن مع الخليفة الأموي، والهروب إلى البصرة ثم إلى الكوفة للقيام بثورته.

عرف زين العابدين بتقواه وورعه وزهده، بل كان نموذجاً عالياً يحتذى به في ذلك.

---

(١) تروي الرواية الشيعية حصول محاجّة بين علي بن الحسين وابن الحنفية، ما يدل على وجود منافسة بين البيتين في تمثيل البيت العلوي. ففي لقاء تم بين أبي هاشم (ابن محمد ابن الحنفية) والباقر طالب فيها الهاشم بشكل مؤكد بالإمامة على أنها حق له. في الرواية أن أبا هاشم اقترب من الباقر في المسجد وشتمه وقال له: تدعون وصية رسول الله بالأباطيل وهي لنا دونكم، فرد عليه الباقر: قل ما بدا لك فأنا ابن فاطمة وأنت ابن الحنفية. رَدُّ الباقر بنسب الأم دليل على أن الوصية مفهوم اجتماعي وثقافي وليس دينياً، يراد منه الجهة الأكثر حقاً في ادعاء إرث النبي وإرث علي المادي والمعنوي، ولا يراد بحسب المتبادر من الاستعمال الوصية بالنص السياسي أو الإمامة السياسية. وفي الرواية عن أبي جعفر قال: لما قتل الحسين بن علي جاء محمد بن الحنفية إلى علي بن الحسين فقال له يا ابن أخي أنا عمك وصنو أبيك وأنا أسن منك فأنا أحق بالإمامة والوصية فادفع إلي سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله فقال علي بن الحسين يا عم اتق الله ولا تدع ما ليس لك فإني أخاف عليك نقص العمر وشتات الأمر فقال له محمد بن الحنفية أنا أحق بهذا الأمر منك فقال له علي بن الحسين يا عم فهل لك إلى حاكم نحتكم إليه فقال من هو قال الحجر الأسود قال فتحاكما إليه فلما وقفا عنده قال له يا عم تكلم فأنت المطالب قال فتكلم محمد بن الحنفية فلم يجبه قال فتقدم علي بن الحسين فوضع يده عليه وقال اللهم إني أسألك باسمك المكتوب (ودعا بدعاء طويل).. لما أنطقت هذا الحجر بلسان عربي فصيح بخبر لمن الإمامة والوصية بعد الحسين بن علي قال ثم أقبل علي بن الحسين على الحجر فقال أسألك بالذي جعل فيك مواثيق العباد والشهادة لمن وافاك إلا أخبرت لمن الإمامة والوصية بعد الحسين بن علي قال فتزعزع الحجر حتى كاد أن يزول من موضعه وتكلم بلسان عربي مبين فصيح يقول يا محمد سلم سلم إن الإمامة والوصية بعد الحسين بن علي لعلي بن الحسين. راجع: الشيخ الطوسي، الغيبة، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ١٩٩٠، ص. ١٩.

وترك إرثاً روحياً ثميناً. إلا أن أن أدبياته التي وصلتنا عنه لا يوجد فيها ما يوحي أنه مارس دورا قيادياً من أي نوع. ونكاد لا نجد نصاً أو وثيقة تشير إلى تورطه في نقاش سياسي أو اتخاذه موقفاً له علاقة بالشأن العام أو وجود أتباع ومريدين لزين العابدين يشكلون حلقة ولاء خاصة به. بل إن تولية أهل المدينة لعبد الله بن حنظلة وقيامهم بالثورة على السلطة، وعدم تعرض السلطة لعلي بن الحسين بعد القضاء عليها، قوبل بتكريم وتبجيل من قبل الوالي، إضافة إلى تبجيل عبد الملك بن مروان له بعد القضاء على ثورة ابن الزبير، وهي مؤشرات قوية على خروج السياسة بالكامل من مدى الاهتمام السياسي لعلي بن الحسين. وهو سلوك قابلته السلطة بالارتياح والتكريم له[1].

ويمكن القول إن علياً بن الحسين ظل داخل دائرة الانتماء العام للمجتمع المسلم، ورفض أن يكون زعيماً لفرقة أو ملة خاصة، ولم يطرح أية صفات استثنائية للرمز الديني أو القيادة الكاريزمية، بل ظل عنواناً دينياً وأخلاقياً عالياً، ينظر إليه جميع الناس بالتقديس والتبريك. كان علي بن الحسين يكرر شكواه من سب علي على المنابر، ويكرر ظلامة وغبن أهل البيت بين العرب وعدم مراعاة حقهم المالي والمعنوي[2]، إلا أنه كان أيضاً يستنكر دائماً تنزيله منزلة ليست له أو نسب صفات إليه ليست فيه، يقول علي بن الحسين: «يا أيها الناس أحبونا حب الإسلام فما برح بنا حبكم حتى صار علينا عارا....أحبونا حب الإسلام فواللـه ما زال بنا ما تقولون حتى بغضتمونا إلى الناس». وفي الرواية أن نفراً جاء إلى علي

---

(١) راجع: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ج. ٤ـ ص. ٣٧٩.

(٢) كان علي بن الحسين يقول: «أصبحنا في قومنا بمنزلة بني إسرائيل في آل فرعون إذ كانوا يذبحون أبناءهم، ويستحيون نساءهم، وأصبح شيخنا وسيدنا يتقرب إلى عدونا بشتمه أو سبه على المنابر، وأصبحت قريش تعد أن لـها الفضل على العرب لأن محمداً منها لا يعد لـها فضل إلا به، وأصبحت العرب مقرة لـهم بذلك، وأصبحت العرب تعد أن لـها الفضل على العجم لأن محمداً منها لا يعد لـها فضل إلا به، وأصبحت العجم مقرة لـهم بذلك فلئن كانت العرب صدقت أن لـها الفضل على العجم وصدقت قريش أن لـها الفضل على العرب لأن محمداً منها، إن لنا أهل البيت الفضل على قريش لأن محمداً منا، فأصبحوا يأخذون بحقنا ولا يعرفون لنا حقاً. فهكذا أصبحنا إذ لم تعلم كيف أصبحنا. راجع: طبقات ابن سعد، مصدر سابق، ج. ٥، ص. ٢٢٠.

بن الحسين فأثنوا عليه فقال: «ما أكذبكم وما أجرأكم على اللـه! نحن من صالحي قومنا وبحسبنا أن نكون من صالحي قومنا»[1].

كان حضور علي بن الحسين العلمي واضحاً وحظي بقبول عام بين الناس، فلم يكن هنالك فقهٌ خاصٌ بل فقهٌ جارٍ على الطريقة المتداولة. ولذا عد علي بن الحسين من فقهاء المدينة، بل عد في زمانه أفقههم. كان ابن شهاب الزهري يقول هو أفضل الهاشميين في المدينة، وكان يقول الشافعي في الرسالة: «وحدث علي بن الحسين، وهو أفقه أهل المدينة يقول على خبر الواحد». كما أن مناسبة قصيدة الفرزدق تدل بوضوح على مكانة علي بن الحسين العامة، ما جعل منه رمزاً عاماً لا خاصاً، ولم يخرج عن الانتماء الاجتماعي العام.[2] بل إن هنالك مؤشرات في عباداته توحي بأهمية لزوم الجماعة، أي الانتماء إلى الجماعة المسلمة وعدم التمايز عنها بشيء من المعتقدات أو المواقف[3]. استطاع زين العابدين أن

---

(١) هذا الموقف كان عاماً لدى سلالة علي، الذين تكررت شكواهم من الغلو فيهم. فكان الحسن بن الحسن مثلاً يقول لرجل ممن يغلو فيه: ويحكم أحبونا للـه فإن أطعنا اللـه فأحبونا وإن عصينا اللـه فأبغضونا. قال فقال لـه رجل: إنكم قرابة رسول اللـه وأهل بيته. فقال: ويحك لو كان اللـه مانعاً بقرابة من رسول اللـه أحداً بغير طاعة اللـه لنفع بذلك من هو أقرب إليه منا أباً وأماً واللـه إني لأخاف أن يضاعف للعاصي منا العذاب ضعفين وإني لأرجو أن يؤتى المحسن منا أجره مرتين. ويلكم اتقوا اللـه وقولوا فينا الحق فإنه أبلغ فيما تريدون ونحن نرضى به منكم. ثم قال: لقد أساء بنا آباؤنا إن كان هذا الذي تقولون من دين اللـه ثم لم يطلعونا عليه ولم يرغبونا فيه. قال فقال لـه الرافضي: ألم يقل رسول اللـه عليه السلام لعلي من كنت مولاه فعلي مولاه فقال:أما واللـه أن لو يعني بذلك الإمرة والسلطان لأفصح لـهم بذلك كما أفصح لـهم بالصلاة والزكاة وصيام رمضان وحج البيت. راجع: طبقات ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٥، ص. ٣٢٠.

(٢) لما حج هشام بن عبد الملك قبل أن يلي الخلافة اجتهد أن يستلم الحجر الأسود فلم يمكنه وجاء علي بن الحسين عليهما السلام فتوقف له الناس وتنحوا حتى استلم فقالوا جماعة هشام لهشام من هذا؟ فقال لا أعرفه فسمعه الفرزدق فقال لكني أعرفه هذا علي بن الحسين زين العابدين وأنشد هشاماً من الأبيات.

(٣) الصحيفة السجادية أهم وثيقة يتداولها الشيعة عن علي بن الحسين. إلا أن هذه الوثيقة لا تزال تحتاج إلى نقد تاريخي حولها، لجهة سندها من جهة ولجهة دس الكثير من المعتقدات لم تكن رائجة ومتداولة في زمان زين العابدين ما يشي بتلاعب لاحق في أقواله وتبتلاته لغرض تعميم معتقد متأخر بكثير عن زمن علي.

يمتلك خصائص استثنائية ومميزة لفتت الأنظار إليه لا على مستوى الخاصة، بل عند عموم المسملين، وكان لقب زين العابدين لقباً منحه إياه جميع المسلمين من دون استثناء، وحظي لديهم بمكانة عالية جعلت الناس تنجذب إليه إلى حد أن الناس اهتمت به في موسم الحج وأهملت الخليفة، الأمر الذي أثار حنق الخليفة وغضبه، وجعله يفكر أكثر من مرة في اعتقاله وحجزه وحبسه. وفي كل مرة كان يستدعى زين العابدين للاستجواب كان يرد بأجوبة تطمئن الخليفة وتبدد حذره.

بقي علي بن الحسين رمزاً دينياً عاماً وكان مزار الجميع ومحط توافقهم، وعلى مسافة واحد من منهم، الأمر الذي يصعب معه القول إنه دشن جماعته الخاصة، ولعل فلسفة العبادة لديه تعكس الحس العام القائم عنده، والاتصال الذي كان يكنه لأهل المدينة. لم يكن هنالك عامة ولا خاصة في أقواله، ولم يكن هنالك تعابير إمامة تصدر عنه، أو خواص لديه، بل يقرب أن يكون لعزلته أثر في اعتزال أي تحرك سياسي، وقد وردت روايات عدة عنه في لعن المختار على لسانه، لأنه أخذ يستغل البيت العلوي ومأساة كربلاء لأغراض سياسية خاصة به.

هذا لا يعني العزلة التامة عن الناس، فموقع زين العابدين في المدينة كان يلقى حظوة كبيرة، والاتصال بينه وبين شيعته وأتباعه لم يتوقف، إلا أن هذا الاتصال لم يتخذ هيكلية خاصة، أو انتماءً مميزاً يتميز به أتباعه عن غيره. فالإتباع مفتوح للجميع والانتماء للجميع، والخطاب الموجه للأمة لا يزال يلقى قبولا واستئناساً، ووراثته بيت النبوة في مزاياه الخاصة كانت حاضرة بقوة.

لذلك يقرب أن زين العابدين آثر البقاء في الخط الحسيني الذي لا يبني خصوصية انتماءات فرعية خاصة به، بل انتماء للأمة بأسرها. آثر علي بن الحسين، أن يبقى التشيع في حدود الانتماء السياسي العام، من دون أن يتخذ صفة عقائدية أو اجتماعية خاصة. فما يقوله في العلن يقوله في السر، وما يبلغ به أتباعه يبلغه للآخرين. وكان مجلسه يحضره القريب والبعيد، وشعبيته ظلت شعبية إسلامية عامة، وفقهه فقهاً عاماً لا خاصاً، وروايته رواية يقبل عليها ويتداولها القاصي والداني، رغم أنه بحسب الزهري كان قليل الحديث والرواية. ما

يؤكد أن علياً بن الحسين لم يكن قيادة شيعية خاصة بل رمزاً دينياً محل انجذاب وتبجيل من الجميع.[1]

***

استمر محمد بن علي الملقب بالباقر على النسق نفسه الذي كان عليه أبوه علي بن الحسين. وهو تجنب العمل السياسي، مع الابتعاد عن المواقف المتطرفة، أو مواقف الغلو التي بدأت تنتشر في بعض الشرائح الشيعية. برز الباقر شخصية علمية، وشهد الناس له لعلمه الوفير[2]، ظهر ذلك في الرواية والفقه والتفسير، حيث نجد مرويات عنه في موطأ مالك، ويعتبره خبراء الحديث بأنه راوية ثقة، ويعتبره النسائي واحداً من أوائل الفقهاء، ونجد له مرويات في مسند بن حنبل ورسالة الشافعي، ونجد له أقوالاً كثيرة في الدوائر الصوفية، ولا يكتفي الطبري باستعماله كمرجعية في تاريخه بل يضمن أحاديث الباقر في تفسيره الكبير.

فترة الباقر كانت فترة روايات وتوثيق للإرث النبوي، ولم يكن للفقه كمؤسسة اجتهاد رسوخ أو تميز عن الرواية أو الحديث النبوي. وقد تميزت روايات الباقر بأنها كانت منحصرة بالرواية عن أبيه وصولاً إلى علي، وأن روايته عن علي بن ابي طالب كانت مرسلة، ما يعني

---

(١) قال ابن عيينة عن الزهري أيضاً: ما رأيت أحداً كان أفقه منه، ولكنه كان قليل الحديث، قال مالك: قال نافع بن جبير بن مطعم لعلي بن الحسين: إنك تجالس أقواماً دوناً، فقال علي بن الحسين: إني أجالس من أنتفع بمجالسته في ديني. قال: وكان علي بن الحسين رجلاً له فضل في الدين. وقال ابن وهب عن مالك: لم يكن في أهل بيت رسول الله مثل علي بن الحسين. وقال الحاكم: سمعت أبا بكر بن دارم عن بعض شيوخه عن أبي بكر بن أبي شيبة قال: أصح الأسانيد كلها: الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي. وقال حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد: سمعت علي بن الحسين وكان أفضل هاشمي أدركته. وقال الآجري: قلت لأبي داود: سمع علي بن الحسين من عائشة؟ قال: لا سمعت أحمد بن صالح يقول: سن علي بن الحسين وسن الزهري واحد ويروى أن سعيد بن المسيب قال: ما رأيت أورع منه. راجع: ابن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٨، ج. ٩، ص. ١٣٤.

(٢) سمي بذلك من بقر الأرض أي: شقها وأثار مخبياتها ومكامنها، فكذلك هو أظهر من مخبياتها كنوز المعارف وحقائق الأحكام والحكم واللطائف. راجع: حيدر الشيرواني، مناقب أهل البيت، مطبعة المنشورات الإسلامية، قم، ١٩٩٣، ص. ٢٦٢.

وجود نمط خاص به للرواية مختلف عن غيره من رواة الحديث. وفي ذلك إشارة إلى بداية ظهور فقه خاص تميز به الباقر واستمر بناؤه واستكماله مع جعفر الصادق، لكنه فقه وعلم مفتوح للجميع، لا يعبر عن فرقة ذات عقيدة خاصة، بقدر ما كان تعبيراً عن مدرسة اجتهاد متميزة، وتأويلات دينية حول العديد من المسائل والقضايا العامة.

شهد زمن الباقر ازدهار العلوم الدينية في حقولها المتنوعة، وكان للباقر حضور لافت في هذا المجال بخاصة على صعيد الرواية والفقه والمغازي والعقائد وتفسير القرآن، ما جعله يستحق لقب باقر العلوم. وهو حضور ترك أثره على الشيعة الذين تذكر الروايات أنهم بدأوا يتعرفون إلى أحكام دينهم من إمامهم بعدما كانوا يتعلمونه من الناس. جاء في الرواية عن الصادق أن الشيعة «كانوا قبل الباقر لا يعرفون ما يحتاجون إليه من حلال وحرام إلا ما تعلموا من الناس حتى كان أبو جعفر، ففتح لهم وبين لهم وعلمهم». وفي تفسير العياشي: «كان الشيعة قبل أن يكون أبو جعفر لا يعرفون مناسك حجهم ولا حلالهم ولا حرامهم حتى كان أبو جعفر فحج لهم وبين مناسك حجهم وحلالهم وحرامهم حتى استغنوا عن الناس وصار الناس يتعلمون منهم بعدما كانوا يتعلمون من الناس»[١]. وفي ذلك إشارة مهمة إلى تطور التشيع، وبداية ظهور ملامح خاصة بهؤلاء، بدأت بتلقي الدين من قياداتهم ورموزهم، وظهور معرفة خاصة بالشيعة بدأت تتمايز عن معارف بقية المسلمين.

هذا لا يعني تطور التشيع ليتخذ تكويناً قائماً على أسس عقدية خاصة، ومفهوماً واضحاً للإمامة، فهذا تطلب وقتاً إضافياً ليتبلور ويتضح عندهم. يقول مدرسي الطباطبائي: «لم يكن كثير من الشيعة الذين عاصروا الباقر يفهمون الإمامة على حقيقتها ولم ينظروا إليه على أنه معصوم ومنصوص عليه، كانوا يعتقدون أن الإمامة هي حق لأهل البيت والباقر هو عميد هذا البيت. هذا الفهم للتشيع كان سائداً آنذاك»[٢]. كما أن التشيع حينذاك لم ينحصر بقيادة واحدة، فكان هنالك تنافس شديد بين الحسنيين والحسينيين، وكان الانتقال من أحد القادة العلويين إلى آخر غيره معروفاً. وقد نقل التاريخ أن المغيرة بن سعيد أحد المؤيدين السابقين

---

(١) راجع: محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي، المكتبة العلمية، طهران، ج. ١، ص. ٢٥٣.

(٢) حسين المدرسي الطباطبائي، تطور المباني الفكرية للتشيع، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٨، ص. ١١.

للباقر قد حول ولاءه هو ودائرة كاملة من تلامذته وفعل مثله عبد الله المحض وولده، إضافة إلى عمر بنِ رباح ومحمد بن قيس الذين قرروا التخلي عن الباقر والانتقال إلى غيره. ما يدل على أن اتباع رمز أو قيادة عَلَوية يعود لميزة ذاتية يراها التابع في المتبوع وليس على أساس تكليف ديني أو عقيدة معممة أو نص نبوي معروف ومتداول[1].

هذا يتأكد حين نعلم أن الباقر كان يلقي تعاليمه في المدينة، التي لم تكن معروفة بالتشيع، بل كان أكثر الشيعة وغالبيتهم يسكنون في الكوفة وفي المناطق النائية. ما يعني أن مجالسه كانت مجالس علمية مفتوحة للجميع، ويصعب قبول فكرة مجالس خاصة للباقر يخص بها أتباعه مناقضة أو مخالفة للتعاليم التي يطرحها أمام عامة الناس في العلن. كما أن صعوبة اتصال الباقر بالشيعة المتمركزين في الكوفة، جعل العلاقة بين الباقر وأتباعه تعاني التشويش والتحريف، بسبب تنامي ظاهرة الغلو داخل البيئة الشيعية، وتأثر الكثيرين من أتباع الباقر بها، الذين نسبوا أقوالاً للباقر لم يقلها، وآمنوا بصفات استثنائية في الباقر وصلت عند بعضهم حد التأليه، مثل المعرة بن سعد العجلي. بل ذهب البعض الآخر إلى القول أن الباقر لم يمت وسيعود، إضافة إلى قول بعضهم مثل المفضل الجعفي وأبوجعفر محمد بن سنان الزاهري، بأن الله فوض إلى الأئمة أمور الكائنات والخلق والرزق، وأعطاهم صلاحية التشريع، وهي فرقة سميت بالمفوضة[2]. وقد ورد عن الباقر والصادق براءة من جميع هؤلاء ولعنهم. ولا نستبعد صدور مواقف من الباقر وابنه الصادق تتبرأ من المواقف الحادة ضد أبي بكر وعمر[3] التي كانت تعد حينذاك مواقف غلو وتطرف ومتأثرة بالعقائد الكيسانية.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) راجع: على أكبر غفاري، دراسات في علم الدراية، جامعة الإمام الصادق، طهران، ص. ١٤٩.

(٣) جاء في طبقات بن سعد عن زهير عن جابر قال: قلت لمحمد بن علي: أكان منكم أهل البيت أحد يزعم أن ذنبا من الذنوب شرك؟ قال: لا قلت: أكان منكم أهل البيت أحد يقر بالرجعة؟ قال: لا، قلت: أكان منكم أهل البيت أحد يسب أبا بكر وعمر؟ قال: لا فأحبهما وتوالاهما واستغفر لهما. راجع: طبقات بن سعد، مصدر سابق، ج ٥، ص. ٣٢١. قد تكون هذه الرواية جزء من سجال الإثبات والنفي بين السنة والشيعة، إلا أن تواجد الباقر والصادق في المدينة طوال حياتهما، وهي منطقة غير معروفة بغلبة التشيع فيها. ومع اشتهار الباقر والصادق بإقامة مجالس علمية في المدينة يقصدها ويحضرها جميع المسلمين. فرض عليها اعتماد خطاب غير مُنفر لا يتعرض للرموز الأولى بالقدح والذم.

بل يمكن القول إن مسائل الإمامة لم تكن من الموضوعات المطروحة داخل دائرة النقاش الكلامي، حيث انحصر النقاش والكلام في موضوعات مرتكب الكبيرة، والقدر، وجواز إمامة المفضول، والموقف من حربي الجمل وصفين والنهروان ومسائل التحكيم. ولم تكن مباحث الإمامة والعصمة أو النص من النبي على من يخلفه قد اندرجت ضمن المباحث الكلامية المتداولة. وهي مباحث ستبدأ بالظهور تدريجاً في زمن العباسيين الذين عمدوا إلى تعميم فكرة وجود نص من النبي على بني العباس، وعلى مكانة الخليفة العالية. فالتشيع، ورغم حالات الغلو التي بدأت تظهر فيه، ظل ظاهرة اجتماعية تشمل عدداً كبيراً من المسلمين، من دون أن يكون هنالك عقيدة خاصة مسيطرة بينهم.

بهذا نجد أن البحث الذي اعتبر الباقر: «مؤسس التشيع الإمامي، وشارح الصفات والخصائص الضرورية كالعلم والعصمة التي يجب على الإمام التحلي بها والتي تميزه عن الآخرين وتجعله أفضل الناس، بهذا يكون الإمام قد أعلن نفسه ممثلاً لله على الأرض والمفسر الشرعي لدور الإمام في توفير كل من العلم الصحيح في هذا العالم والشفاعة في العالم الآخر»[1]. هذا البحث وقع في خلل منهجي فادح، وهو استناده إلى روايات مروية عن الباقر في مصنفات دونت ما بعد موت الحسن العسكري، أي الإمام الحادي عشر بترتيب الإمامية الإثني عشرية. ولم تقم على روايات أو كتابات قريبة من زمن الباقر، ما يعني أن البحث أهمل الزمن التاريخي للمصدر المدون، والذي جاء لا ليوثق الأحداث السابقة عليه، بل ليعيد بناءها وفق معتقد أخذ يترسخ داخل جماعة خاصة من الشيعة في زمن الغيبة لا زمن الباقر. فالكاتبة صاحبة الكتاب أخذت تدرس معتقد الشيعية في زمن الغيبة لكن على لسان الباقر، وليس معتقد الباقر نفسه أو ما صدر عنه فعلاً، من دون أن تلتفت إلى أن الرواية باتت وسيلة أي معتقد خاص في إثبات المدعى بمفعول رجعي، وأن الروايات المدونة في المصنفات اللاحقة تحكي حال زمن تدوين هذه المصنفات وتستجيب لذهنية الجماعات التي أرادت أن تجعل من النص على علي وذريته وعصمتهم وتمتعهم بقدرات خارقة عقيدة رسمية متبعة.

---

(١) هذا البحث هو كتاب الرزينة لالاني، الفكر الشيعي المبكر: تعاليم الإمام محمد الباقر، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي، بيروت، ص. ٢٠٠٤.



الفصل السادس

تشكل الجماعة الشيعية ٢
نشوء الإمامية

٦ .١ ثورة العباسيين

استفاد العباسيون من التكوين الشيعي الجديد. ففكرة الإمام القطب التي بدأت تتخذ نقطة ارتكاز في تكوين الشيعة الاجتماعي، كانت حاضرة بقوة في تنظيم العباسيين لدعوتهم، ما جعلهم قوة فاعلة في تقويض الحكم الأموي، الذي بدأت علامات الانهيار والتفكك الداخلي تظهر في داخله، وعلامات الموت تسري في جسمه السياسي والعسكري.

استفاد العباسيون من المكون الاجتماعي والثقافي الجديد داخل المجال الإسلامي، وهو المكون الفارسي المعروف بعراقة تنظيمية وإرث عسكري وافتخار دولة عظمى، إلا أن سياسة الدولة الأموية، لم تسمح بإدماج هذه الجماعات داخل المجتمع بطريقة صحيحة، بل رسخت حال استعلاء عربي وفرضت طبقية اجتماعية وخللاً في توزيع الثروات عاناه أهل العراق وبلاد فارس، ما ولد حساسية عالية بين العرب والفرس وآذن بظهور شعوبية ممتزجة بالدعوة إلى التساوي مع العرب والتفاخر عليهم بأمجادهم[١].

---

(١) كانت خراسان مهد الدعوة العباسية وكانت قطراً عظيماً تولاها أمراء من العرب بين مضري ويماني =

مجال جديد خام لدعوة جديدة باحثة لنفسها عن نقطة انطلاق وتوفير شروط نجاح، مقابل مجال عربي مشبع بالتحزبات والفرقة والعصبيات، ولم يعد هنالك مجال لإحداث تغيير من الداخل العربي بسبب فشل الثورات السابقة بأسرها، وبسبب الإنهاك الحاصل في طاقة القتال العربية التي وصلت إلى مرحلة الاستنفاد بعد الفتوحات وبعد الحروب الداخلية. أما المجال الجديد فيتميز بخلوه من عصبية العشائر، ولم تدخل التحزبات الدينية أو السياسية فيه، وبات بعد سقوط أمبراطوريته من دون غطاء، وتعرض أهله في ظل الحكم الأموي لحالات ذل وظلم، ولديهم رغبة عارمة في الدخول إلى المسرح السياسي وإعادة الاعتبار لمكانتهم الاجتماعية والحضارية. توافرت لدى المكون الفارسي القابلية لقبول الدعوة الجديدة، والدافع للانخراط في مشروع سياسي للتغيير الشامل ليس على مستوى الحكم فحسب بل على مستوى التراتبيات والمكانات الاجتماعية، إضافة إلى القدرة الجسدية والكفاءة القتالية المنظمة، فهم بحسب محمد العباسي: «جند لهم أجسام وأبدان».

بيد أن هذا المكون لا يمكنه التحرك من تلقاء نفسه، فبناه السياسية القديمة قد انهارت،

= فكانوا يحكمون حكماً عربياً قبلياً فأجج ذلك نار الحقد بين العرب والفرس. يقول الجاحظ: «دولة بني العباس أعجمية خراسانية ودولة بني مروان عربية أعرابية». وقد كتب ابراهيم الإمام لأبي مسلم الخراساني: «إن استطعت أن لا تدع أحداً يتكلم العربية إلا قتلته فافعل. ويروي ابن قتيبة أن محمد بن علي بن العباس قال لرجال الدعوة حين اختارهم للدعوة وأراد توجيههم: أما الكوفة وسوادها فهناك شيعة علي بن أبي طالب. وأما البصرة فعثمانية تدين بالكف، وتقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبدالله القاتل، وأما الجزيرة فحرورية مارقة، وأعراب علوج، ومسلمون في أخلاق النصارى، وأما أهل الشام فليس يعرفون إلا آل سفيان، وطاعة بني مروان، عداوة لنا راسخة وجهلاً متراكماً، وأما أهل مكة والمدينة، فقد غلب عليهما ابو بكر وعمر. ولكن عليكم بخراسان فهاك العدد الكثير والجلد الظاهر وصدورا سليمة وقلوبا فارغة، لم تقسمها الأهواء ولم تتوزعها النحل، ولم تشغلها ديانة، ولم يتقدم فيها فساد وليست لهم همم العرب اليوم ولا فيهم كتحازب أصحاب الديادات وكتحالف القبائل وعصبية العشائر. ولم يزالوا يذالون ويمتهنون ويظلمون ويكظمون ويؤملون الدول وهم جند لهم أجسام وأبدان». راجع: البيان والتبيين، مصدر سابق، ج. ٣، ص. ٣٦٦. وراجع ايضاً: المسعودي، مروج الذهب، ج. ٤، ص. ٢٣٣. راجع ايضاً: أحمد أمين، ضحى الإسلام. راجع أيضاً: المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ج. ١، ص. ١٤.

وليس لديه عصبيات قبلية أو تكوينات حزبية، وعليه الدخول في المسرح السياسي وفق قواعد المجال السياسي الجديد الذي أحدثه الإسلام، فلا يمكنه الاستعانة بإرثه الديني أو السياسي السابق الذي أصبح من الماضي وأخذ يتآكل لدى أجيالهم الجديدة. كان هنالك حاجة إلى قيادة عربية ذات رمزية عالية، وإلى عقيدة سياسية تستقى من المجال الديني الجديد مشروعيتها. كان التشيع هو الأكثر أهلية من بين حركات المعارضة كلها. فالخوارج المتصفة بالغلظة والأقرب إلى البداوة لا مكان لها بينهم، والقدرية أقرب إلى موقف ديني لم تتخذ حالة انتظام أمني أو سياسي، أما المرجئة فهم أصحاب موقف اللاموقف، ومؤدى تجنب الإدانة فيها تعطيل أي فعل سياسي معارض. لم يبق إذاً سوى التشيع، بصفته خياراً موضوعياً يستجيب لمسعى المكونات المسلمة غير العربية في تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية، وهو قادر على طرح سلطة بديلة محملة بقداسة مكثفة ممثلة بالنسب النبوي، ومواجهة إرهاب السلطة بعمل سري منظم بدأت ملامحه تظهر في أواخر الحكم الأموي، ومتقوم بشبكة دعاة سرية منتشرة في المدن والمناطق البعيدة النائية.

لم يكن مضمون التشيع غاية لدى هذا المكون الجديد، بل كان وسيلة للتغيير السياسي والاجتماعي يسوغ لهم الدخول في المسرح السياسي من الباب العريض. حيث لم يظهر حتى تلك الفترة أي بناء عقدي أو مقترح ديني من الجماعات غير العربية، بل ظلت القيادة السياسية عربية، وبقيت الأيديولوجية السياسية ذات العمق الخلاصي صناعة عربية تنتجها جماعات شيعية في الكوفة حيناً وقيادات علوية وعباسية وطالبية حيناً آخر، لتكون أساساً للاستقطاب والتجنيد والتعبئة.

حاجة الأطراف الفارسية إلى التغيير، قابلها حاجة العباسيين إلى أرض جديدة وفضاء جديد يقبل المشروع الجديد، أرض خالية من المنافسة والجدل الديني والسياسي. بيد أن العباسيين لم يكن بإمكانهم الدعوة إلى أنفسهم؛ فالنسب النبوي الممتد في ذرية فاطمة وعلي يحظى بتعاطف وتبجيل عامين، ومغلف بتقديس متسرب إليهم من انتسابهم إلى الدم النبوي. لذلك استند العباسيون في بداية دعوتهم إلى النسب العلوي في بناء مشروعيتهم

السياسية، فادعوا انتقال الإمامة أو القيادة السياسية من أبي هشام ابن محمد الحنفية إلى أحد أبناء العباس[1]، ثم استعانوا بمكانة أبناء الحسن وبخاصة محمد صاحب النفس الزكية لكسب التأييد الشعبي، ثم رفعوا راية «الرضا من آل محمد»، مدعين الانتقام لأبناء علي ورد الحق إليهم.

مع سقوط الأمويين والقضاء عليهم، كانت الكلمة الفصل للقوة العسكرية الجديدة، التي تنصاع للأوامر وليس لها كثير دراية بالمضمون الديني، ولا تعنيها مضامين العقيدة الدينية، بقدر ما كان غرضها تغيير الأوضاع والترقي للمشاركة في السلطة الجديدة. وهذا ما حصل فعلاً، حيث أصبح المكون الفارسي أحد أهم صناع القرار في سلطة العباسيين، إلى درجة أنه بات خطراً على العائلة العباسية نفسها، ما اضطر الخليفة العباسي إلى القضاء على البرامكة بعد تعاظم أمرهم وتوسع نفوذهم داخل الدولة[2].

---

(١) ادعى العباسيون أن ابن محمد بن الحنفية وريثه وهو أبو هاشم قد تنازل عن حقه للعباسيين. كما أنهم استخدموا غلاة الشيعة في الكوفة وخراسان أداة لهم. وقد لقب هؤلاء الشيعة بالهاشمية نسبة إلى أبي هاشم المذكور وقد دخلت الهاشمية بعد ذلك في الراوندية وهؤلاء الأخيرون كانوا يمجدون ابن الحنفية على أنه الإمام الحق. في البداية أعلن العباسيون أنهم استمرارية مشروعة للبيت العلوي، أي بتنصيص من ابن محمد بن الحنفية، حيث ذهبوا إلى أن محمّد بن الحنفيّة كان الإمام بعد أبيه علي فلمّا مات أوصى إلى ابنه أبي هاشم عبد اللّه بن محمّد ثم أوصى أبو هاشم إلى محمّد بن عليّ بن عبد اللّه بن العبّاس بن عبد المطّلب لانّه مات عنده بالشام بأرض الشراة فوصى محمّد بن عليّ بن عبد اللّه إلى ابنه إبراهيم بن محمّد المسمّى بالامام، وهو أول من عقدت له الامامة والخلافة من ولد العبّاس، وإليه دعا أبو مسلم، ومات ولم يملك ولم يظهر أمره، فأوصى إلى أخيه أبي العبّاس عبد اللّه بن محمّد، وهو أوّل من ملك واستخلف من ولد العبّاس بن عبد المطّلب، فلمّا توفّى أبو العبّاس أوصى إلى أخيه أبي جعفر عبد اللّه بن محمّد، فسمّى المنصور وهو المعروف بأبي الدوانيق، فلمّا مضى المنصور أوصى إلى ابنه المهدى محمّد بن أبي جعفر واستخلفه بعده. راجع: فلهاوزن، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الجليل للكتب، القاهرة ١٩٩٨، ص. ١٥٠.

(٢) يقول ابن خلدون: «إنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم بالدولة واحتجابهم أموال الجباية حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره وشاركوه من سلطانه. إن البرامكة مدحوا بما لم يمدح به خليفتهم واستولوا على القرى والضياع». راجع: تاريخ ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة بيروت، ج. ١، ص. ١٦.

اعتبر انتصار العباسيين حينذاك انتصاراً للشيعة والدعوة العلوية التي وظفت شعار «الرضا من آل محمد». فالعباسيون كانوا قبل انتصار دعوتهم مصنفين من الشيعة، وكانوا كثيرًا ما يتداولون الأمور السياسية ومآلاتها مع أبناء عمومتهم من سلالة علي. إذ إن التشيع حينذاك كان أقرب إلى ميل اجتماعي وولاء سياسي لدى شريحة كبيرة من المجتمع المسلم للبيت النبوي، الذي كلما بعد الزمن عن وفاة النبي ازداد هذا البيت قداسة ورفعة في أعين الناس. بيد أن انتصار التشيع لم يعن انتصاراً للمكون الشيعي بأسره، الذي كان حينذاك منقسماً على نفسه قيادات ورموزاً وأحزاباً متعددة، وازداد مع الزمن انقساماً وتشعباً وتفرقاً. فلم يعد محور الحراك السياسي الانتصار لآل البيت بحكم أنه لم يعد كتلة موحدة بعد تشعبه وتعدد رموزه وتنافسها الواضح على سيادة النسب العلوي، بل أصبح الانتصار لقيادة علوية خاصة هو أساس التعبئة والانتظام، فتحول الولاء من الولاء لأهل البيت، إلى الولاء لقيادة كاريزمية خاصة من السلالة العلوية.

حصد العباسيون كل الوجدان الشعبي الموالي لآل البيت وللبيت العلوي تحديداً، واستعملوه شعاراً وراية في المجال العربي، وتمترسوا وراء الحسنيين، واستطاعوا من خلالهم التمركز في الكوفة واجتياح المدن الأخرى. فالعباسيون كانوا شيعة ذوي بنية خاصة ينظرون إلى قادتهم على أنهم ذوو قدرات استثنائية. وهذا نموذج أخذ يعمم نفسه لدى القوى السياسية الشيعية المعارضة في أواخر الخلافة الأموية، حيث بات المشروع السياسي البديل والمؤهل لاستلام السلطة هو سلطة القائد الرمز. هو أسلوب اعتمده العباسيون أول الأمر، ونجحوا في تحقيقه، وهو الأسلوب نفسه الذي اعتمده الإسماعيليون في فترة لاحقة ونجحوا في تحقيقه وإقامة دولتهم.

شكل العباسيون نواة معارضة تغالي في شخص «الإمام» العباسي، الذي أخذ يبث دعاة له في المناطق التي يمكن أن يلقى فيها قبولاً لدعوته. ولما نجحت دعوة العباسيين الذين اعتنقوا عقيدة الإمامة وروجوا لها، تخلى العباسيون عن هذه العقيدة لدى استلامهم

السلطة، وانتقل الإمام العباسي من إمام لجماعة خاصة شبه مغالية إلى اعتماد لقب أمير المؤمنين، أي أمير عموم المسلمين وسوادهم[١].

لذلك، بقدر ما كان شعار الرضا لآل محمد لمصلحة العباسيين في مرحلة الثورة والتغيير، كان هو الخطر الأكبر عليهم في مرحلة السلطة والحكم. فعملوا بسرعة على تعديل الأمور من خلال الحسم العسكري القاسي بحق الحسنيين[٢] بما يشبه إبادة كاملة، وإنتاج أيديولوجية سياسية جديدة، تجمع بداخلها مفهوم السلطة الذي طوره الأمويون، وإعادة تأويل مفهوم التشيع لمصلحتهم، نافسوا به مكانة البيت العلوي وانتزعوا منه خصوصيته السلالية.

رغم أن العباسيين كانوا مندرجين ضمن الشيعة الذين طالبوا بالرضا من آل محمد، إلا أنهم عمدوا بعد استلامهم السلطة إلى إعادة تأويل مصطلح آل محمد لمصلحتهم؛ فالسلطة وصلت إليهم بصفتهم آل محمد لأن أصل القرابة هي لجهة العم لا البنت[٣]، وهم الأكفأ في

---

(١) تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق.

(٢) جاء في كتاب الفتوح: سلط أبو مسلم الخراساني أعوانه على آل أبي طالب «يقتلهم تحت كل حجر ومدر ويطلبهم في كل سهل وجبل». وملئت سجون المنصور والرشيد بالعلويين ومن تشيع لهم. وكان «يموت إمام من أئمة الهدى فلا تتبع جنازته ولا تجصص مقبرته ويموت ماجن للعباسيين أو لاعب أو مسخرة أو ضار فتحضر جنازته العدول والقضاة ويعمر مسجد التعزية عنه القواد والولاة ويسلم فيهم من يعرفونه دهرياً أو سوفسطائياً ولا يتعرضون لمن يدرس كتاباً فلسفياً أو مانوياً، ويقتلون من عرفوه شيعياً ويسفكون دم من سمى ابنه عليًا ويتكلم بعض شعراء الشيعة في ذكر مناقب الوصي بل في ذكر معجزات النبي فيقطع لسانه ويمزق ديوانه، وكان الرشيد والمتوكل لا يعطيان مالاً ولا يبذلان نوالاً إلا لمن شتم آل أبي طالب ونصر مذهب النواصب. وقد استمر النزاع العباسي العلوي، فكلما قام خليفة عباسي قام داع علوي يدعو إلى نفسه ثم يقاتل ويقتل، وقد يستكشف أمره قبل الخروج فيحبس أو يسم. وقد يدس لعلوي لم يعتزم الخروج للثورة ولكن تلصق التهمة به ظلماً وعدواناً. راجع: أحمد بن أعثم الكوفي، الفتوح، دار الأضواء، بيروت ١٩٩٠، ج.٨، ص. ٣٣٨.

(٣) رد أبو جعفر المنصور على محمد النفس الزكية (من سلالة الحسن بن علي): «ولم يجعل الله النساء كالعمومة والآباء ولا كالعصبة والأولياء لأن الله جعل العم أباً... ولكنكم بنو ابنته وإنها لقرابة قريبة ولكنها لا تحوز الميراث ولا ترث الولاية ولا تجوز لها الإمامة فكيف تورث بها». راجع: تاريخ الطبري، ج.٤، ص. ٣٤٦.

ممارستها وتداولها من أبناء علي بعد إخفاقهم على مدار عقود في الاحتفاظ بها أو انتزاعها من جديد[1]. هذا التفسير الجديد يعني أن آل البيت قد أخذوا حقهم بالكامل، ولم يعد العباسيون مدينين في رد السلطة لأحد من البيت العلوي. فالسلطة بنظرهم عادت إلى أهلها فعلاً.

لم يحذف العباسيون شيئاً في مفهوم الأمويين للسلطة، بل أضافوا إليه فكرة الاصطفاء الإلهي. فلم تعد السلطة تقتصر على كونها قدراً غامضاً ومجهولاً لا يملك الناس تغييره أو تبديله مثلما روج له الأمويون، بل هي مكانة مختصة بمصطفين يختارهم الله، ويتمتعون بصفات استثنائية، بحيث تكون مجريات الأمور التي تحصل على أيديهم هي المجريات نفسها التي تجري وفق إرادة الله. أي ارتقى مفهوم السلطة من كونها كاشفة عن إرادة الله إلى كونها مطابقة لإرادة الله، فإرادة الله لا تتحقق عبر قدر غامض ومجهول بل عبر جماعة مصطفين مختارين. باتت السلطة مشخصنة مثل إرادة الله، بحيث يكون قرار الخليفة كاشفاً عن قرار الله نفسه، وما يقرره الله في أمور الناس والرعية يجري عبر قرار شخص واحد وفرد واحد هو الخليفة. وهو تأسيس جديد رفع مفهوم السلطة إلى رتبة قداسة واعتبار مجرياتها تدبيراً ربانياً، يكون الاعتداء عليها، ولو بالهمس، اعتداءً على الساحة الإلهية.

هذا الفهم المعمم للسلطة، لم يعد تداوله مقتصراً على الممسكين بزمام السلطة، بل أخذ يتسرب إلى القوى الاحتجاجية نفسها، التي لم تعد تستند في خروجها إلى الدعوة إلى إقامة الكتاب والسنة مثلما كان في السابق، فهذه شعارات تنتمي إلى الحقبة الأموية، بل أخذت التحركات السياسية المضادة تبني خطابها على الاصطفاء الإلهي وإعادة السلطة إلى

---

(١) يقول المنصور في جوابه محمد بن الحسن: «ولقد طلب بها أبوك من كل وجه وأخرجها تخاصماً ومرضها سراً ودفنها ليلاً وأبى الناس إلا تقديم الشيخين ولقد حضر أبوك وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر بالصلاة غيره ثم أخذ الناس رجلاً رجلاً فلم يأخذوا إياك فيهم ثم كان في أصحاب الشورى فكل دفعه عنها بايع عبد الرحمن عثمان وقبلها عثمان وحارب أباك طلحة والزبير ودعا سعدا إلى بيعته فأغلق بابه دونه ثم بايع معاوية بعده وأفضى أمر جدك إلى أبيك الحسن فسلمه إلى معاوية بخزف ودراهم وأسلم في يديه شيعته وخرج إلى المدينة فدفع الأمر إلى غير أهله وأخذ مالاً من غير حله فإن كان لكم فيها شيء فقد بعتموه». راجع: تاريخ ابن خلدون، ج. ٤، ص. ٥.

أهلها المختارين من الله[1]. ما تعممه السلطة يصبح تعميماً لقواعد التنافس السياسي بين جميع القوى السياسية، ومنطلقاً لكل جهة سياسية طامحة للحكم، إذ عليها اعتماد خطاب يماثل خطاب السلطة لمنافستها في أساس المشروعية الجديد الذي أنشأته.

مع العباسيين انتقل التنافس السياسي من التنافس بين الأسرتين القرشيتين الأموية والهاشمية، إلى جدل داخل الأسرة الواحدة وهي الأسرة الهاشمية، بين الفروع المتعددة للسلالة العلوية والسلالة العباسية. فلم يعد الجدل بين السلطة والمعارضة حول مدى ملاءمة أداء السلطة لقيم القرآن والسنة، بل حول تعيين الجهة المصطفاة من الله. انقلب معيار السلطة من مطابقة أداء الحاكم للنموذج الأخلاقي - الديني، إلى شخصنة هذا النموذج في فرد يجب اتباعه والانقياد وراءه.

إنه جدل الاصطفاء والاختيار، الذي حرك شهية الرواة والوضاع، الذين يستجيبون على الدوام للوضع السياسي والثقافي القائم، ويعمدون إلى تأمين غطاء ديني للادعاءات السياسية المتصارعة، التي تختلف في الأدوار والمواضع لكنها تقف على قواعد تنافس واحدة، وفهم مشترك لحقيقة السلطة وأساس مشروعيتها، وهو معيار الاصطفاء والاختيار الإلهيين. وهو معيار أخذ يترجم نفسه نصوصاً نبوية بتعيين النبي لخلفائه وأوصيائه لدى أكثر التيارات السياسية المتصارعة آنذاك.

أصبحت الشخصية الحاكمة تحاط بهالة من القداسة والمكانة والقدرات الكاريزمية، أي ابتدأ ابتداع صفة الإمام، ذي المواصفات الاستثنائية والقدرات فوق الاعتيادية، والمؤيدة في كل شؤونها من الله. فما يفعله ويقوله الإمام يفعله ويقوله الله[2]. انتقلت السلطة إلى

---

(١) كان هذا واضحاً في الدعوات العلوية المنافسة، التي تراجع خطابها عن الدعوة إلى العمل بالكتاب والسنة وأخذ يتركز على إعادة السلطة إلى أهلها.

(٢) من العباسية فرقتان قالتا بالغلوّ في ولد العبّاس فرقة منهما تسمّى الهاشمية وهم في الأصل أصحاب أبي هاشم عبد اللّه بن محمّد بن الحنفية التي قالت إن الإمام عالم يعلم كلّ شيء وهو بمنزلة الرّسول في جميع أموره ومن لم يعرفه لم يعرف اللّه وليس بمؤمن بل هو كافر مشرك. وقالت الهاشمية إن الإمامة انتقلت عن أبي هاشم إلى ولد ابن العبّاس. وقالت الراوندية بأن الإمام عالم بكلّ شيء وهو يعلم كلّ شيء ويحيي ويميت، وأبو مسلم نبيّ مرسل يعلم الغيب أرسله أبو جعفر المنصور. راجع: مروج الذهب، مصدر سابق، ج. ٢، ص. ١٥٧.

الشكل المجسد الذي تعتبر فيه السلطة ملكية أو متاعاً، وميزة من ميزات مالكها، تكون فيها أقرب إلى مجال السحر والسر المهيب منه إلى مجال التفسير والفهم والممارسة المعقلنة.

افتتح العباسيون صفحة جديدة، ليس في شخص الحاكم وأسرته، بل في منطق الحكم وطبيعة السلطة. أصبحنا أمام سلطة مشخصنة تقوم بالكامل على صفات استثنائية في الحاكم. فلم يعد الخليفة مظهراً لإرادة الله فحسب، بل مجسداً لها، فما يريده الخليفة يريده الله[١]. بذلك اكتملت عناصر مفهوم الإمامة المستندة إلى الاختيار والاصطفاء الإلهيين لا الشورى بين المسلمين، وعلى الخصائص الكاريزمية للإمام لا الكفاءة التي يعترف بها الجميع، سواء أكان في العلم أو اجتراح المعجزات. وهو تداول نقل علم الكلام من تمحوره حول مفهوم القدر مثلما كان سائداً زمن الأمويين، إلى البحث في الإمامة، أي الجدل حول خصائص الإمام ومواصفاته وقدراته وإمكانية النص عليه، والتي كانت مناظرات هشام بن الحكم أحد أهم نماذجها الشيعية.[٢]

أصبح الخصم الأكبر للعباسيين سلالة علي وشيعتهم والمؤيدين أو الموالين لهم، فكان أول ضحايا الحكم العباسي الحسنيين، الذين أحسوا أنهم خدعوا وانتزعت منهم

---

(١) خطب أبو جعفر المنصور قائلًا: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وأنا خازنه على فيئه أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطي بإذنه. قد جعلني الله عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحنى لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني وإذا شاء أن يقفلني أقفلني. فارغبوا إلى الله أيها الناس وسلوه في هذ اليوم الشريف أن يوفقني للصواب ويسددني للرشاد ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم ويفتحني لأعطياتكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم إنه سميع مجيب». راجع الطبري، مصدر سابق، ج. ٤، ص. ٥٣٣.

(٢) هو شخصية شيعية ظهرت في القرن الثاني الهجري وعرف عنها تمرسها في المحاجّة والمناظرة. حيث ناظر المعتزلة وناظروه، وناظر أبي هذيل العلاف. نقل عنه أنه كان يقول بالتشبيه، والروايات حول صلته بالصادق متضاربة، فبعضها يقول إن الصادق تبرأ منه لقوله بالتشبيه، وبعضها الآخر يقول إنه كان من خواص الصادق وعمدته في الدعوة إلى الإمامة وقوله له: «لا تزال يا هشام مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك». وقد ادعى القاضي عبد الجبار بأن هشام أول من قال بالنص من النبي على علي بالإمامة. راجع: الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، مؤسسة الصادق، طهران ١٩٨٩، ج. ٢، ص. ٣٠٧.

السلطة فخرجوا على الحكم، وكان رد فعل العباسيين قاسياً إلى حد بعيد. واتخذت السلطة العباسية قراراً حاسماً بقتل وملاحقة شيعة العلويين، والتضييق على رموزهم ومراقبتهم، بخاصة المنحدرين من سلالة الحسين، أمثال جعفر بن محمد الصادق.

***

٦ .٢ جعفر الصادق والمجال الإسلامي

كان جعفر الصادق حريصاً على الحضور العام، وتقديم مدرسته الفقهية إلى عموم الناس وليس فقط إلى الشيعة أو خاصة الموالين له. ففي الرواية أنه قال في موسم الحج في مكة: «سلوني قبل أن تفقدوني»، وقول أبي حنيفة: «ما رأيت أفقه من جعفر الصادق». كما أن نقاشه مع أبي حنيفة في محضر جعفر المنصور وقوله «أهل المدينة يقولون كذا وأنتم (أهل الكوفة) تقولون كذا ونحن نقول كذا»، دليل على أن خطابه الديني كان لعموم المسلمين وليس لخاصتهم. فالمسلمون حينذاك لم يتبنوا مدرسة فقهية خاصة أو موقفا تشريعيا بعينه، بل كان هنالك مروحة اجتهادات ومقترحات تأويلية للنصوص الدينية، كانت اجتهادات العلويين أمثال زيد والباقر والصادق مندرجة فيها.

يساعد على هذا القول أن الصادق لم يتورط في أي عمل سياسي منذ البداية، لا في زمن الأمويين ولا في زمن العباسيين. بل نهى أبناء عمومته عن الخروج على العباسيين. وكان في كل مرة يرسل رسائل تطمين إلى السلطة الحاكمة بأنه ليس في وارد الخروج أو التآمر عليها، ما منع العباسيين من التعرض له، مع الحذر منه وبقائه تحت المراقبة الشديدة، بل كان يُستدعى من حين إلى آخر من المدينة إلى بغداد لاستجوابه حول شكوك بأنه يدبر أمراً ضد السلطة.

تؤكد المصادر العامة مكانة خاصة لأئمة الشيعة بين عموم الناس، خصوصاً علي بن الحسين والباقر والصادق، وتؤكد مشاركتهم في النشاطات العلمية العامة، والتي أهمها رواية الحديث والفتوى والمشاركة في النقاش الديني العام وإبداء الرأي في المسائل العلمية ذات التداول العام، من قبيل منهج القياس ومن قبيل معتقد الجبر والتفويض. هذا إضافة

إلى موقفهم الحاسم بحسب المصادر العامة، تجاه الخلفاء الثلاثة الأوائل وبخاصة أبي بكر وعمر، وقول الصادق المشهور في أبي بكر، الذي كان جده لأمه، «ولدني أبو بكر مرتين»، والتأكيد على صلاحهما رغم إصرارهم الضمني على أن الخلافة كان يجب أن تكون لعلي.

هذه مؤشرات تقول إن الصادق أراد تأسيس مذهب فقهي عام يلقى قبولاً عاماً. وهنالك روايات عديدة، موجودة في مصنفات الشيعة الإمامية، تظهر تأكيد الصادق على أهمية التزام جماعة المسلمين والنصيحة لهم. وهنالك روايات تؤكد على ضرورة البر والتواصل مع الناس وعيادتهم وحضور صلاتهم. أي الاندماج في المجتمع بكل مكوناته، وروايات تطلب رد كل شيء إلى القرآن، وعرض كل ما يرد عن لسان الصادق على القرآن، أي وضع النص المروي عنه في مرتبة الخاضع دلالياً للنص القرآني ليكون القرآن مرجع قولهم لا العكس، كذلك عباراته التي تؤكد أن أساس الرواية هو السنة النبوية لا غيرها، ما يدل على وجود قدر معتد به من النصوص المروية عن لسان النبي كانت محل تداول مشترك وقبول عام بين المسلمين. كل ذلك يؤكد أن جعفر الصادق لم يخرج عن مرتكزات الفهم العام للدين، ولم يقدم فهماً خاصاً شاذاً أو مخالفاً أو مناقضاً للمبادئ العامة المتداولة بين المسلمين وبين عموم فقهائهم ورواتهم ومحدثيهم.

هذا لا يعني أن الصادق كان منسلكاً في مجريات الواقع بطريقة سلبية خالصة؛ فالصادق لديه شيء يقوله بالطبع، وهو ينتمي إلى بيت ذي موقف احتجاجي من الأمويين والعباسيين معاً. ما يعني أن الصادق كان أمام تحديين، أولهما عدم الاعتراف بمشروعية الواقع السياسي القائم، الذي يفرض انقطاعاً وقطيعة عنه، وثانيهما أنه في الوقت نفسه لا يسعه إلا التواصل معه لتجنب العزلة التي تتسبب بمحاصرته مع تحييد النفس عن بطش السلطة الفتية والقادرة على خنق أية دعوة احتجاجية في مهدها. إنه تجاذب بين قطبي القطيعة مع ترتيبات الواقع، والنأي بالنفس عن التورط في موقف احتجاجي متهور ينتهي بالموت أو القتل أو الإبادة. هي مفارقة تفرض على الحكيم والعاقل توازناً أو مساومة بين حدي القطيعة مع مشروعية الواقع من دون أن يستلزم ذلك القطيعة مع الواقع نفسه، والرغبة في التغيير من دون أن تتحول هذه الرغبة إلى مواجهة شاملة تنتهي بالفشل القاتل.

أن يدعي الصادق في المدينة، التي لم تُعرف بتشيع أهلها بل بتعدد أهوائها، أنه إمام مفترض الطاعة، فهذا بعينه إعلان خروج على العباسيين والثورة عليهم، ويعرض نفسه لقتل مؤكد. وهو موقف لم يصدر من الصادق الذي ظل مصراً على بقائه خارج المشهد السياسي. وقد سُئِلَ الصادق أكثر من مرة: «هل فيكم أهل البيت إنسان مفترضة طاعته تعرفون لـه ذلك ومن لم يعرف لـه ذلك فمات مات ميتة جاهلية»، فقال: «لا واللـه ما هذا فينا. من قال هذا فينا فهو كذاب». وكان يردد في أكثر من مناسبة: «واللـه مات أبي فما أوصى بحرفين»[1].

ونستفيد من الرواية التي يعتمدها الجميع بمن فيهم الإمامية عن لسان أبي حنيفة، أن المنصور لما أقدم الصادق إلى بغداد، بعث الى أبي حنيفة، فقال يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد فهيئ له من مسائلك تلك الصعاب، فقال: فهيأت له أربعين مسألة ثم بعث الي أبو جعفر فأتيته بالحيرة فدخلت عليه وجعفر جالس عن يمينه فلما بصرت بهما دخلني لجعفر من الهيبة ما لم يدخلني لأبي جعفر فسلمت وأذن لي أبو جعفر فجلست ثم التفت إلى جعفر، فقال (المنصور): يا أبا عبد الله تعرف هذا، قال: نعم هذا أبو حنيفة، ثم أتبعها: قد أتانا، ثم قال: يا أبا حنيفة هات من مسائلك سل أبا عبد الله فابتدأت أسأله فكان يقول في المسألة: أنتم تقولون فيها كذا وكذا وأهل المدينة يقولون كذا ونحن نقول كذا فربما تابعنا

---

(1) راجع: تاريخ دمشق، مصدر سابق، ج. ٤، ص. ٣٩٣. هذه روايات كانت المذاهب غير الشيعية ترويها، وهي أقوال تبين كيف كان خطاب الصادق في العلن وأمام الملأ من الناس، وللأسف عمد التفكير الفقهي الإمامي في فترة متأخرة إلى اعتبار أكثر مواقف الصادق العلنية بأنها صادرة عن تقية، وأن موقفه الحقيقي ليس الموقف العلني بل الموقف الخاص الذي يحدث به أصحابه في مجالس خاصة وسرية، حيث استند بعضهم إلى قاعدة: «انظروا ما وافق العامة فخالفوه فإن الرشد في خلافهم». وهي قاعدة تكاد تضيع إرث الصادق الكبير الذي دونته المصنفات غير الشيعية، وتخرج أقواله العلنية عن مقاصدها ودلالاتها الصحيحة لمجرد معارضتها روايات قيلت في مجالس خاصة. فبدلاً من توجيه الروايات الخاصة ومحاكمة الكثير منها التي تتسم بالغلو والقطيعة مع المكون الإسلامي الأوسع، لمصلحة تصاريح الصادق العامة، تم اعتماد اتجاه معاكس، وهو القول بأن أكثر عبارات الصادق العلنية صادرة عن تقية وصارت تؤول لمصلحة الرواية الخاصة التي لم يسلم الكثير منها من دس الغلاة والمفوضة، الأمر الذي تسبب بتولد قناعات غريبة ومستهجنة عن الذوق الإسلامي العام في فترة تضخم التداول الروائي في زمن جيل الصدوق، ما دفع أجيال المفيد والمرتضى والطوسي إلى إعادة بناء المذهب الإمامي على أساس السائد العلمي العام المعتمد في بغداد بدل التعويل الخالص على الإرث الروائي. وهو ما سنبينه في الفصل التاسع.

وربما تابع أهل المدينة وربما خالفنا جميعا حتى أتيت على أربعين مسألة ما أخرج منها مسألة ثم قال أبو حنيفة أليس قد روينا أن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس[١].

هذا النص يحمل أكثر من دلالة:

أولها قول المنصور: «افتتان الناس به»، يؤكد بقاء خطاب الصادق لعموم الناس لا خصوصهم، بخاصة وأنه كان في مواسم الحج يقول «سلوني قبل أن تفقدوني» وهو خطاب موجه لعموم المسلمين مهما كانت ميولهم وانتماءاتهم. أي لم يكن يؤسس لعقيدة جديدة مغايرة أو مضافة لما هو سائد ومتبع عند الناس، بل كان ينتج خطاباً داخل فضاء إسلامي عام يستدعي أربعة آلاف راو يروون عنه بقولهم: «حدثنا جعفر بن محمد».[٢] الانتشار الواسع لمعارف الصادق بين عموم المسلمين لا يصح إلا أن يكون خطاب الصادق نفسه لعموم المسلمين لا خواصهم وأن يُحمل خطابه العام على الحقيقة والقصد الجدّي لا على التقية.

ثانيها قول أبي حنيفة عن الصادق «وربما تابعنا وربما تابع أهل المدينة وربما خالفنا جميعاً»، حتى قال أبو حنيفة «أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس». هذا القول يدل على أن الصادق خط لنفسه مساراً اجتهادياً خاصاً به، لكنه لا يقطع مع المدارس الاجتهادية الأخرى، بل يتمايز عنها، أي يلتقي معها في عناوينها الكلية وثوابتها العامة، ويختلف معها في مبانيها ونسقها. فالمقارنة لا تصح إلا بجامع مشترك وبديهيات جامعة يلتقي عليها الجميع لتصح المقارنة. كما أن المقارنة بين الآراء الفقهية المتعددة تستدعي وجود نصوص مشتركة بين الجميع من قرآن وسنة يتفق عليها الجميع تكون بمثابة مادة للاجتهاد الفقهي أو القول الكلامي ومصدراً لتنوع الآراء. ما يشي بأن مدرسة الصادق كانت مدرسة فقهية عامة ونمطاً اجتهادياً خاصاً تعمد تقديمه إلى عموم المسلمين، من دون أن يستتبع ذلك ولاءً أو اعتقاداً خاصين.

---

(١) راجع: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٣، ج. ٦، ص. ٢٥٨.

(٢) يقول الشيخ المفيد: «ونقل الناس عنه من العلوم ما سارت به الركبان وانتشر ذكره في البلدان، ولم ينقل عن أحد من أهل بيته (الضمير للنبي) العلماء ما نقل عنه، ولا لقي أحد منهم من أهل الإيثار ونقلة الأخبار ولا نقلوا عنهم كما نقلوا عن أبي عبد الله (ع)، فإن أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواة عنه من الثقات على اختلافهم في الآراء والمقالات فكانوا أربعة آلاف رجل». راجع: الشيخ المفيد، الإرشاد، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ج. ٢، ص. ١٦٠.

ثالثاً: قول الصادق: «أنتم تقولون كذا وأهل المدينة يقولون كذا ونحن نقول كذا»، دلالة على أن قول الصادق هو قول فقهي خالص، أو قول اجتهادي في تأويل نص ديني معين أو تحديد موقف تجاه مسألة معينة. ما يعني أن مدار صلاحية قول الصادق ليس شخصه وميزاته الاستثنائية التي ينسبها إليه بعض الغلاة، أو في كشفه عن الحكم «الواقعي»، بل جودة الإجتهاد لديه وعمق علمه ومعرفته بالأدلة، وصلاحية وقوة المبنى الفقهي أو التأويلي الذي يعتمده. مكانة الصادق التي جعلت الناس تشير إليه بالبنان، ليست مواصفات فائقة في شخصه أو ذاته، بل كفاءته العلمية التي أثبتها داخل المجال الإسلامي العام. كذلك فإن مقارنة قول الصادق مع مبنى أهل الكوفة والمدينة يعني مشروعية هذه المذاهب بنظره (بالمعنى العلمي)، وأن مدار الصحة فيها ليس هداها وضلالها أو مواقفها السياسية، بل قوة اجتهادها، خصوصاً وأن الصادق وافق هذه المذاهب في بعض المسائل وخالفها في البعض الآخر. باختصار لم يكن هنالك حصرية في تعاليم الصادق تنفي عن الآخرين هداهم وخلاصهم وتحصره في خط خاص لم تكن معالمه حتى تلك الفترة قد اتضحت بعد.

كان الصادق حريصاً على تجنب أي نشاط سياسي، أو حتى التورط في إبداء رأي سياسي خاص تجاه الأحداث. وفي الرواية الشيعية أن أحد الناس تكلم في مجلس الصادق ضد السلطة، فطرده الصادق بحجة أنه يتقي السلطان. هذا بالإضافة إلى ما ورد من دعوة أبي مسلم الخراساني الصادق لتجيير مكاسب الثور العباسية لمصلحته، فرد عليه الصادق: «ما أنت من رجالي ولا الزمان زماني». كذلك إصراره على أبناء عمومته من أبناء الحسن بعدم الخروج على السلطة وتجنب ذلك لعدم الجدوى. ومن ذلك تأكيده للمنصور الذي وضعه تحت المراقبة المستمرة فتقدم له التقارير المستمرة عن نشاطه، بأنه لم يفكر بالخروج على الأمويين، فهل يعقل أنه يفكر بالخروج على أبناء عمومته من بني العباس[1].

***

وهنا يعترضنا سؤال محرج وهو: إذا كان الصادق حاضراً في النقاش الفقهي الدائر

(١) راجع: الملل والنحل، مصدر سابق، ج. ١، ص. ١٥٥.

واتبع أسلوب المقارنة مع الآراء الأخرى، وكان محل اهتمام من الرواة والفقهاء بكثافة عالية، فلماذا لم يكن لأقوال الصادق وآرائه حضورٌ كافٍ في كتب الحديث والآراء الفقهية، ولماذا لم يحظ مذهبه بالاعتراف والتداول المطلوبين في دائرة الفقه والكلام الإسلاميين. بل نكاد نجد طمساً كبيراً لإرث الصادق ونتاجه العلمي، حيث عرف عن البخاري أنه لم يرو أية رواية عنه، وعرف عن مالك أيضاً تجنب الرواية عنه، وعن الشافعي أيضاً[1].

نجيب عن هذا السؤال من زوايا ثلاث:

أولاها أن البيت العلوي كان محل ملاحقة ومراقبة وقمع من قبل السلطة السياسية. الأمر الذي فرض تضييقاً على أي نشاط علمي للبيت العلوي في المجال العام، أو أي تداول لأفكارهم ومعتقداتهم وقناعاتهم، لأن ذلك يساهم في تعويمهم قيادة منافسة للبيت العباسي. بخاصة وأن البيت العباسي حصر الإرث السياسي للنبي ببني العباس وأخذ ينسج حول هذا المعتقد روايات وأحاديث، ما جعل مشروعية العباسيين مشروعية دينية في الصميم، واستمرارية طبيعية لآل البيت. طرح العباسيون أنفسهم الأسرة المصطفاة والمختارة، ما وضعهم في مواجهة مباشرة مع البيت العلوي المنافس الأول لهم، إذ مارسوا بحقه وحق شيعته أقسى صور القتل والتشريد والتعذيب. هكذا فإذا كان الشيعة مصدر تهديد أمني للأمويين، فإن الشيعة زمن العباسيين كانوا مصدر تهديد وجودي لهم، ومجرد

---

(١) يقول الشهرستاني في الملل والنحل: «ولكن الشيعة بعده (أي الصادق) افترقوا وانتحل كل واحد منهم مذهباً وأراد أن يروجه على أصحابه فنسبه إليه وربطه به والسيد بريء من ذلك..» راجع: الملل والنحل مصدر سابق، ص. ١٢٥. يقول أحمد أمين في «ضحى الإسلام»: ويظهر أن كثرة ما نسب إليه، وصعوبة التمييز بين ما هو صحيح وغير صحيح، حملت البخاري على ألا يروي شيئاً من حديثه. ورجال الحديث من أهل السنة يختلفون فيه، فابن سعد صاحب الطبقات يقول: «إنه كان كثير الحديث ولا يحتج به ويستضعف». ويقول يحي بن سعيد: «في نفسي منه شيء». وقيل لأبي بكر بن عياش مالك لم تسمع من أبي جعفر وقد أدركته؟ قال: «سألناه عما يتحدث به من الأحاديث أشيء سمعته؟ قال: لا ولكنها رواية رويناها عن آبائنا، وقد وثقه الشافعي ويحي بن معين وغيرهما ولم أر أحدا يتهمه بالكذب، ولكن من لا يروي عنه يتهمه بأنه لا يتقيد بما سمع، بل يحدث بما قرأ في الكتب، وهذا عيب في نظر المحدثين». راجع: أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة، ص. ٢٦٥. راجع أيضاً: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج. ٢، ص. ١٠٣.

وجودهم والسماح لهم بنشر أفكارهم وقناعاتهم ينسف أساس وجود العباسيين في السلطة، لأنه ينسف نقطة ارتكاز الطاعة التي استندوا إليها لانتزاع ولاء الناس وطاعتهم.

ثانيها: أن التنافس المذهبي الذي أخذ ينتشر، لا يساعد على نقل رأي العلويين أو أقوال فقهائهم. فكل صاحب مذهب أو منتم إليه يتعصب لمذهبه ويطعن بالمذاهب الأخرى. وهذا ليس دائراً بين الشيعة وغيرهم فحسب، بل كان دائراً بين جميع المذاهب. فلكل مذهب طريقته وجماعته ومدونوه، وكل مذهب لا يعتني بنقل أو تداول رأي مذهب آخر، إلا للتفنيد أو الإسقاط. مع العباسيين بدأت المذاهب تتخذ بنية داخلية يهمها بالدرجة الأولى تأكيد موقفها ومبانيها مقابل مباني المذاهب الأخرى. تحولت المذاهب إلى عصبية وجماعة ذات شكل انتظام اجتماعي. أي أصبحت فرقاً بعدما كانت مدارس.

ثالثها أن الصادق خط لنفسه مساراً خاصاً يختلف عن المألوف في تداول الرواية. فالصادق عرف عنه أنه لا يروي عن النبي عبر سلسلة وسائط، بل كان يقول إن حديثه هو حديث النبي نفسه بواسطة أبيه وأجداده. هذا الأمر ولد تحفظاً لدى المدارس الروائية، التي قللت من نقل الرواية عنه، بسبب عدم مراعاته للقواعد التي اتبعوها واعتبروها أساساً لصحة أية رواية تروى عن النبي[1].

عمومية خطاب الصادق الفقهي، كانت مصحوبة بمؤشرات تاريخية تقول إن رواية الصادق كانت محل حذر من قبل فقهاء العامة وجماعة أهل الحديث، لأنها رواية مرسلة، أي رواية يرفعها عبر آبائه إلى جده رسول الله. فاعتبرها البعض رواية مرسلة لا يمكن القبول بها، وشكك آخرون برواياته فلم يرووا عنه شيئاً مثل مالك، ولم يأخذ الشافعي بروايته أيضاً، كذلك فعل البخاري الذي لم يكذبه ولكنه لم يرو عن أصحابه أو أتباعه لأنهم بنظره يكذبون

---

(١) كان الصادق يرفع حديثه إلى النبي مباشرة، على أساس قوله: «حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث علي بن أبي طالب أمير المؤمنين وحديث علي أمير المؤمنين حديث رسول الله (ص) وحديث رسول الله قول الله عز وجل». راجع: المفيد، \الإرشاد، مصدر سابق، ج. ٢، ص. ١٨٧.

عليه[1]، ونُقل عن البصريين أيضاً أنهم لا يعترفون برواية ثلاثة: أشعث بن عبد الملك وعمرو بن عبيد وجعفر بن محمد.

إذا كان الإرث العلوي محلاً للملاحقة من السلطة، والإهمال المتعمد من أهل العلم والمدارس الفقهية وكتب الحديث والروايات، فإن هذا لا يعني أبداً أن هذا الإرث قد محق، أو بات بحكم غير المعدوم، بل اتخذ مساراً خاصاً يلائم وضعه السياسي الصعب، ويتكيف مع بنية أتباع الصادق الاجتماعية. فكان أهم ما فعله الصادق، إلى جانب إرثه العلمي الكبير، هو بناء انتظام اجتماعي داخل الإطار الشيعي المبتلى بانقسامات حادة في الولاء لرموز علوية متعددة. وهو انتظام دفع التشيع إلى اتخاذ هيئة فرقة خاصة وملة خاصة، أخذت تتمايز تدريجاً عن المكونات الاجتماعية الأخرى، ليس في الموقف والرأي فقط وإنما أيضاً في الروابط الداخلية والأطر التضامنية التي أخذت ترسم حداً فاصلاً بين الداخل والخارج، بين النحن والهم.

هذا لا يعارض القول بأن مدرسة الصادق ظلت لعموم المسلمين لا لخاصتهم، لكن التضييق السياسي والتنافس الحاد بين المذاهب والفرق، فرض مأسسة هذه المدرسة، بأن تتخذ حالة انتظام وتراتبية داخليين بين أتباع هذه المدرسة. وهي خاصية لم تنحصر بأتباع الصادق وحده، بل أصبحت سمة جميع المذاهب الإسلامية من فقهية وكلامية وحديثية، التي لم يعد حضورها مقتصراً على المقولة العلمية ومباحث الاستدلال، بل اتخذت لنفسها هيكلية اجتماعية ذات انتظام داخلي. للصادق آخر الأمر ذوق فقهي خاص، ومنحى تأويلي متميز، وجمهور يتبع تعاليمه، ورمز علوي معني بحفظ واستمرارية الإرث العلوي ومكانته بين المسلمين. وهي جميعها مكونات كافية لظهور المدرسة الجعفرية، التي يعنيها إظهار تمايزها واعتنائها بأتباعها، من دون أن يستدعي ذلك قطيعة وانفصالاً عن المجال الإسلامي العام.

***

---

(١) راجع: ابن حجر، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت ١٩٩٤، ج. ١، ص. ٣١٢.

٦ .٣ الصادق وتأسيس الجماعة الخاصة

لم يتهم أحد الصادق بالكذب، بل لقب بالصادق لصدق قوله ومقالته، لكن روايته على ما يبدو كانت تختلف عن نمط الرواية المتبعة حينذاك، بضرورة مراعاة اتصال سندها ليصح نسبة مضمونها إلى النبي. أما الصادق فكان يرويها من دون سند، ويقول إن سند روايته هو سلسلة آبائه التي تصل إلى علي بن أبي طالب وصولاً إلى النبي. وهذا النمط على ما يبدو لم يكن محلاً للقبول لدى رواة الحديث والفقهاء آنذاك.

ذلك أن الصادق لم يكن مجرد فقيه، بل كانت رمزيته العلوية ومكانته الاجتماعية تتعدى حصر مكانته بالفقه. ما يجعل الصادق يلقي أفكاره وأراءه على شكل تعاليم وتوجيهات لا على شكل دروس فقهية خاصة، أو روايات ذات إسناد معتمد عند الجميع. وهو ما يفسر اختلاط رواياته برأيه واجتهاده. فالصادق رمز ديني، وسليل نسب نبوي لا يزال المسملون يبجلونه ويقدسونه. ما جعله مؤتمناً على مكانة البيت العلوي، ومحط أنظار عدد كبير من الأتباع تسبب بقلق السلطة[١]. وهي جميعها أمور تستوجب من الصادق اتباع حالة انتظام خاصة داخل دائرة الأتباع والموالين خالية من الموالاة السياسية، وتجعل منه مرجعاً حصرياً في شرح وتوضيح معالم الدين، وبيان الحلال والحرام في مواضع الابتلاء المتعددة.

جعفر الصادق ليس شخصية فقهية أو علمية فحسب، بل هو شخصية رمزية، لجهة نسبه العلوي، ولجهة كاريزما شخصيته، التي استطاعت استقطاب وجذب العديد من الأتباع والموالين والمؤيدين. لكن رغم تقدير عموم الفقهاء للصادق على المستوى الشخصي،

---

(١) كان العراق يعج بأنصار جعفر الصادق، وقد أخبره أحد شيعته بأن نصف العالم من مريديه، وأن أهل الكوفة ينتظرون صدور أمره ليطردوا الوالي ويستلموا السلطة هناك. إلا أن الصادق كان ينهى أتباعه عن الدخول في مجال العمل السياسي أو حتى الدعاية للتشيع، بل تذكر بعض الروايات أن الصادق لم يرغب أن يسمى إماماً، ويعلن لأتباعه أنه ليس المهدي المتوقع لتغيير الواقع وأنه لن يغير أي شيء لتغيير الحال السياسية للمجتمع الشيعي. لهذا رسخ الصادق بين شيعته أن قيادته لا تسلتزم التصدي للسلطة أو السعي لإقامة حكم عادل، وأخذت قيادته وإمامته تنحصران بتبيان معالم الحلال والحرام والتدخل لمنع التحريف في أمور الدين. راجع: حسين المدرسي الطباطبائي، تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٨، ص. ١٤-١٥.

فقد كان هنالك حذر شديد من خصوصيته الفقهية ونمط روايته، التي كانت تعبر عن مدرسة خاصة، ذات طبيعة منافسة ومخالفة لبقية المدارس الفقهية الموجودة، ولنمط الرواية المتداولة آنذاك. هذا يعني أن مدرسة الصادق لم تكن مدرسة فقهية فقط، ولا يكفي اعتبارها كذلك لفهم تأسيسات الصادق، التي كانت في جانب كبير منها تعليمات امتزج فيها النص النبوي باجتهاد وتأويل الصادق نفسه[1]، لغرض تأسيس سلوكيات فردية وتعميم تأويلات دينية معينة، وبناء انتظام خاص لجماعة خاصة بدأت تتميز وتنفصل تدريجاً عن السواد الأعظم من المسلمين، وتشكل أرضية قوة اجتماعية لمصلحته تعوض افتقاده لأية سلطة أمر.

لم تكن مدرسة الصادق منفصلة عن وظيفتها الاجتماعية والعقدية الخاصة، التي تستدعي مأسستها، باتخاذها هيكلية انتظام داخلي، أي اتخاذها خصوصية اجتماعية ذات سمات خاصة، وهو إجراء وتدبير بدأ مع الباقر واكتمل مع الصادق، ويأتي في سياق حفظ إرث ومكانة البيت العلوي نفسه، نقل به الجماعات الشيعية الموالية له، من مجرد جماعات متفرقة يجمعها موقف احتجاجي ضد السلطة، إلى بناء اجتماعي داخلي وخصوصية تضامنية بدأت تتميز عن المكونات الاجتماعية الأخرى، ليس في موقفها الاحتجاجي ضد السلطة فقط، وإنما في هيكليتها الداخلية، ورؤاها الدينية، وتدبير شؤونها الحياتية العامة والخاصة.

مع افتقاد الصادق السلطة السياسية في انتظام جماعته الموالية له، كان لا بد من تأسيس سلطة موازية تضمن انتظام الجماعة الخاصة، وتقيها من الذوبان والتشتت داخل المجتمع الكبير الذي أخذت تتنازعه المذاهب والتيارات المتعددة، وهذا لا يتأمن إلا بسلطة دينية ذات نفوذ شامل لا يقتصر على الفتوى في الشأن العبادي، بل على مجمل المواقف والابتلاءات التي يتعرض لها الفرد في حياته العامة. أي تغليف حياة الفرد وشؤون الجماعة كلها بإطار ديني خاص يضبط سلوكها ومواقفها وفق إيقاع خاص ومحدد، ومحاجّات عقلية

---

(١) ولعله تداخلٌ وامتزاجٌ مقصود من الصادق نفسه للتأكيد على مطابقة قول الصادق الاجتهادي لقول النبي ومراده، أو تداخل حصل من الرواة الذين رووا عن الصادق لاحقاً ووثقوا أقواله لاعتقادهم بأنها مطابقة لمقصد الرسالة وعين ما كان الرسول سيقوله فيما لو أدلى بقوله في مسألة مخصوصة.

واستدلالية تهب الجماعة تماسكها الداخلي وتؤمن لها قوة حضور وصمود أمام التكوينات الفقهية والمسالك الدينية الأخرى.

***

هناك جملة خصوصيات عمد الصادق إلى ترسيخها داخل الجماعة الشيعية الموالية له:

أولاها القطيعة الكاملة مع السلطة: من دون أن يستتبع ذلك الخروج عليها وإعلان الثورة عليها، بل هو موقف سلبي كامل، لا يهدف إلى تغيير السلطة، لكن يرفض الاعتراف بها مرجعية في تنظيم شؤونه وحل خلافاته الداخلية. فالتعامل معها يقتصر على الضرورة التي لا يمكن تجنبها، أما بالنسبة إلى الانتظام الخاص فقد أسس الصادق هيكلية خاصة وآليات داخلية لتنظيم الشؤون الداخلية من دون الرجوع إلى السلطة.

هنالك أكثر من رواية دالة على ذلك، لكننا سنعتمد رواية معتمدة لدى الشيعة وجامعة في نصها لجملة مسلكيات شيعية جديدة. روى الكافي الرواية عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ﴾ قلت فكيف يصنعان؟ قال ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استحق بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله»[1].

هذه الرواية وإن كانت تعاني خدشاً في سندها، إلا أنها تعبر عن سلوك بدأ يتعمم لدى الشيعة منذ الصادق، وهو القطيعة الكاملة مع السلطة وبناء انتظام داخلي يشمل كل شؤون

(١) الشيخ الكليني، الكافي، المكتبة الإسلامية، ج. ١، ص. ٦٧.

الجماعة ويوميات الفرد، وتأسيس مرجعيات داخلية تعوض غياب الدولة من حياة الفرد الذي أخذ يتصرف على غياب كامل لوجودها من حياته.

ثانيتها: بناء مرجعيات داخلية للانتظام وفض النزاعات الداخلية: مقابل القطيعة مع السلطة كان لا بد من بناء هرمية داخلية وقواعد انتظام ضمني يلتزم به الأفراد المنتمون إلى هذه الجماعة. هذا يكون بتنصيب رواة الحديث، الذين أصبح يطلق عليهم لاحقاً بالفقهاء، مرجعية شبه كاملة داخل الجماعة لحل الخلافات والتناقضات داخل الجماعات الموالية. وهو ما عبرت عنه الرواية بقول الصادق: «ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالانا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله». التحاكم الداخلي والاكتفاء الذاتي داخل الجماعة الموالية، يشد عصب الجماعة ويخلق حالة تفاعل داخلية، ويولد خصائص مشتركة تجمع أفراد الجماعة. كان ذلك بداية نقل التشيع من الموقف السياسي، إلى الجماعة المتماسكة والمتشابهة في مواقفها وقناعاتها ومعتقداتها.

ثالثتها: اعتماد التقية كوسيلة حماية من تبعات ملاحقة السلطة أو تعصب عموم الناس ضد هوية خاصة مغايرة[1]. وهو سلوك بات معمماً، بعد قرار اعتزال الحياة السياسية ومحايدتها، وعدم المجاهرة بالموقف الحقيقي من السلطة أو السلوك الديني المغاير لسلوك عموم الناس.

---

(١) يقول هاشم معروف الحسني: «وجاء في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) أنه قال: إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقية. وقد نص الشيخ الأنصاري في رسالته التي ألفها في التقية، على أن المدرك في وجوب التقية في موارد وجوبها، هو أدلة نفي الضرر، وحديث الرفع الذي اشتمل على رفع ما يضطر إليه الإنسان، بالإضافة إلى أدلة التقية التي تنص على أنها واسعة وليس شيء منها إلا وصاحبها مأجور عليه. وهذه الأدلة من حيث معذورية المكلف بمجموعها تحكم على أدلة الواجبات والمحرمات، ولا تتعارض مع شيء منها، ذلك لأن أدلة التقية تقيد موضوع تلك الأدلة بغير موارد الاضطرار والخوف من الضرر، كما هو الشأن في جميع الأدلة الحاكمة التي ترجع في واقعها إلى التصرف في الأدلة المحكومة سعة وضيقاً». راجع: هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين، دار التعارف، بيروت ١٩٧٨، ص. ٣٣٠.

لم يحصل سلوك التقية فجأة، بل جاء في سياق طويل من تجنب بطش السلطة. فحين تشتد قبضة السلطة تبدأ المعتقدات المعارضة بالضمور وتلجأ إلى التخفي مستعينة بكل ما يلزم من أدوات البقاء، التي منها التقية. لذلك وجدنا ظهور التقية تاريخياً مع ظهور السلطة العباسية، التي أخذت تعمم عقيدة رسمية وتلاحق المعتقدات المضادة، ما فرض لجوء أكثر التحركات إلى السر والعمل في الخفاء.

تؤكد الروايات أن الصادق ما كان يجاهر بكل شيء بل يتعمد قول شي ثم يقول غيره تجنبا لبطش السلطة. هذا السلوك أخذ يعمم نفسه في أكثر ميادين الحياة، أي انتقل من سلوك فرد إلى سلوك ملة يهمها الاستمرار وحماية نفسها، بحيث كادت التقية تصبح سمة خاصة بالتشيع الإمامي لصيرورته سلوكاً وطريقة تواصل ليس مع السلطة فحسب بل مع المكونات الاجتماعية الأخرى. وباتت جزءاً من الإرث الشيعي الذي أصبح ضرورة للحفاظ على الهوية الشيعية.

التقية في الأساس سلوك اجتماعي وليس دينياً، فرضه وضع الجماعات وعلاقتها بالسلطة. هو في الأساس عدم المجاهرة بالمعتقد أو الموقف الحقيقي عند احتمال الضرر أو وقوع الأذى على النفس والمال والعرض. لكن ممارستها جماعياً لزمن طويل، حوَّلها إلى سجية اجتماعية عامة، إلى سلوك تدين عبرت عنه المرويات عن الصادق بالقول: «التقية ديني ودين آبائي» ومن «لا تقية لمن لا دين له». وهو أمر تسبب بتعميق الفجوة بين المكون الشيعي الإمامي والمجتمع الأوسع، وزاد من عزلة هذا المكون وانغلاقه على خصوصيته واشتداد التمييز بين من هم داخل هذا المكون ومن هم خارجه، وبات تداول المعتقدات والمواقف يحصل في السر لا في العلن، ما سهل تسرب أفكار الغلو إليه بحكم تفلت هذه الأفكار من الرقابة والتحكم العلنيين.

وقد شكل سلوك التقية مشكلة علمية لدى فقهاء الإمامية، حيث اعتُمِدت طريقة لحل التناقضات بين الروايات المروية عن محمد الباقر وجعفر الصادق، بأن اعتبروا الروايات الموافقة للمذاهب الأخرى والسائدة لدى عامة الناس هي مواقف صدرت عن الباقر أو الصادق لدواعي التقية، واعتبروا المواقف المخالفة للعامة هي الموقف الصحيح المعبر

عنهما، واعتلوا برواية مروية عن الصادق بأن «انظروا إلى ما خالف العامة فخذوا به فإن الرشد في خلافهم»، وهو مبنى ساهم في تعميق الفجوة بين المذهب الشيعي الإمامي وسائر المذاهب التي وصلت في مراحل متأخرة إلى حد القطيعة الكاملة، بسبب التشكيك بصحة الروايات التي تتوافق مع مذاهب العامة وقناعاتهم. هذا إضافة إلى أن اعتبار موقف الصادق الأصح هو الذي يقال في السر لا في العلن، أعطى لقول السر مكانة وأرجحية على قول العلن، وفتح ثغرة كبيرة تتسرب منها الروايات المكذوبة على الأئمة بحجة أنها مواقف أسر بها الإمام في الخفاء لأحد أتباعه أو أصحابه.

رابعتها: قيام نظام مالي خاص عبر فريضة الخمس. وهو مال شرعي وفريضة دينية يجب أن تؤدى إلى الإمام، هذا المال حق للإمام ويعتبر أداؤه جزءاً من الامتثال لشريعة الله. وإذا كانت موارد السلطة الأساسية هي غنائم الحرب والجزيات التي تفرضها وتجبيها من الأطراف المتعددة، فإن موارد الإمام أصبحت خُمس أموال الأتباع، هذا الخمس الذي نص القرآن عليه بأنه من الغنائم، أصبح الآن من المكاسب المالية التي يكسبها المرء وتندرج ضمن الغنائم التي عليه أداء خمسها للولي الشرعي الذي هو الإمام المتبع لا الخليفة.

أخذ نظام الخمس ينمو داخل الجماعات الشيعية، عبر شبكة وكلاء معينة من الإمام لجمع الخمس من الأماكن المتفرقة والنائية. وهو نظام يخدم وظيفتين داخل التكوين الشيعي: الأولى تأمين تكافل مالي بين أفراد المجتمع الشيعي الخاص، بإعالة المعوزين والفقراء منهم. الثانية حيازة قدرات اقتصادية في تنظيم مجتمع الموالين للإمام، والوصول إلى الاكتفاء الذاتي بالاستغناء عن السلطة وعطاءاتها.

كانت الناس ترسل الأموال إلى جعفر الصادق، عبر وكلائه الذين كان يسميهم المأمونين على أموال الله، وهي أموال خمس أو حقوق شرعية وصدقات، وهو أمر لفت أنظار عيون السلطة وحرك ريبتها، ما جعل جعفر المنصور يستدعي الصادق من المدينة إلى بغداد لمساءلته في الأمر والتحقيق معه. وكان الصادق يؤكد دوماً بأنها هدايا شخصية تصله من محبيه وليس حقوقاً شرعية. وقد وجهت التهمة لموسى الكاظم بسبب أموال الخمس بأنه يخطط للانقلاب على السلطة، كذلك فقد احتفظ علي الرضا بتلك الشبكة وتوسعت في

زمن الأئمة اللاحقين، حيث ذكرت كتب الشيع الكثير من أسماء وكلاء محمد الجواد بن علي الرضا. ووصلت أوجها في زمن الهادي، حيث تقول الرواية إن الإمام كان يشرف بنفسه على سير عملها[1].

هذا يدل على أن شبكة الوكلاء كانت جزءاً من بناء تكوين اجتماعي مستقل، قادر على إدارة شؤونه بنفسه بمعزل عن السلطة بطريقة تشبه الحكم الذاتي، وهو ما ساعد الجماعة الشيعية الخاصة أن تستمر وتصمد أمام ضغوط القطيعة والمحاصرة، ويدل أيضاً على أن فريضة الخمس علامة دينية وطقوسية على الولاء للإمام المتبوع، وعلى التزام الفرد بمقتضيات الانتماء إلى الجماعة الشيعية.

خامستها: بناء نظام الوكلاء، حيث بدأ ما يعرف بالوكلاء الماليين والعلماء المعتمدين لدى الصادق، وهي ظاهرة أخذت تنمو تدريجاً زمن أبيه الباقر ثم اتخذت شكلاً منظماً وهيكلية تتميز بتوزيع الأدوار والمهام زمن الصادق. فكانت وظيفة بعضهم جباية الحقوق الشرعية وتوزيعها وفق توكيل خاص، والبعض وظيفته الإفتاء والحكم بين المتخاصمين من الشيعة وممارسة القضاء، والبعض الآخر وظيفته الرواية عن الصادق ونشر أفكاره ورواياته الخاصة حتى بلغ عدد الذين يروون عن الصادق أربعة آلاف راو، وكان هنالك أشخاص متكلمون يحملون محاجّات عقلية ونقلية تدافع عن المعتقد الشيعي الخاص الذي أخذ ينتقل تدريجاً من الموقف السياسي العام الذي يهم كل مسلم، إلى المعتقد الذي تعتنقه الجماعة الخاصة وتبذل طاقتها في الدفاع عنه وإقناع الآخرين به.

كل ذلك، نقل التشيع من مجرد جماعة يجمعها مصير مشترك، ومخاوف وهواجس وتطلعات مشتركة، أو يربطها موقف معارض للسلطة، إلى هيكلية خاصة تتميز بتوزيع الأدوار وتقسيم العمل، وتراتبية معينة لا يشترط اتخاذها بالضرورة طابعاً إدارياً منضبطاً، لكنها تراتبية جعلت المكون الشيعي أكثر انتظاماً وانضباطاً. فكان هنالك مركز وقطب الجماعة الذي هو الإمام، يليه الفقيه والقاضي والراوي والوكيل المالي، الذين كانوا صلة الوصل بين الإمام وأتباعه، ويمنحهم الإمام ثقته بالرواية عنه ونقل فتواه وآرائه وجباية

(١) راجع: تطور المباني الفكرية للتشيع، مصدر سابق، ص. ٢٥.

الحقوق الشرعية، ويليهم عامة الأتباع الذين يتلقون عبر الوسائط التعاليم والتوجيهات. وهو نظام بات الخضوع له جزءاً من الانتماء للتشيع الذي تحوّل من مجرد موقف سياسي أو قناعة دينية عامة، إلى انتماء لجماعة خاصة ذات انتظام خاص ورؤية متميزة من غيرها، مع جعفر الصادق ولدت الإمامية.

سادستها: بداية التمايز عن الآخرين حتى على مستوى الرواية. يتأكد هذا في قول الجاحظ في كتاب العثمانية: «هذا خبر نقله أصحاب الأخبار ومرجئتهم وشيعتهم إلا الروافض فإنهم لا يطاقون لأن من يجحد المستفيض الشائع بالأسانيد المختلفة في الدهر المتفاوت ويوجب على خصمه له تصديق الشاذ الذي لا يعرفه ولا يدعيه إلا أهل الغلو من الروافض ممتنع الجانب عسير المطلق لا يطاق ولا يجارى». كلام الجاحظ إشارة إلى مسلك عام صار مستقراً في زمانه، الذي كان في أوائل القرن الثالث الهجري، وهو عدم الأخذ بالروايات المروية من جميع المذاهب، والاقتصار على رواياتهم الخاصة.

هذا يتوافق مع بعض مرويات الإمامية عن جعفر الصادق: «دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم»[1]. وهو موقف اجتماعي-ثقافي أكثر منه موقف علمي، هدفه القطيعة

---

(١) هنالك أكثر من رواية وردت بهذا المعنى في مصنفات الإمامية. يذكر الحر العاملي العديد منها في مصنفه وسائل الشيعة: «عن الرضا: إئت فقيه البلد فاستفته في أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه. قال أبو عبد الله (الصادق): أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا أدري، فقال: إن علياً لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره، إرادة لإبطال أمره وكانوا يسألون أمير المؤمنين (ع) عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس. وفي كتاب صفات الشيعة عن الرضا قال: شيعتنا، المسلمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا.. عن المفضل بن عمر قال: قال الصادق (ع): كذب من زعم أنه من شيعتنا وهو متمسك بعروة غيرنا... أقول: والأحاديث في ذلك متواترة، ذكرنا جملة منها في كتاب وسائل الشيعة. فمن ذلك قول الصادق في الحديثين المختلفين: اعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه. وقوله: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم. وقوله: ما خالف العامة ففيه الرشاد. وقوله: خذ بما فيه خلاف العامة. وقوله: ما أنتم والله على شيء مما هم فيه ولاهم على شيء مما أنتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء. وقوله: والله ما جعل الله لأحد خيرة في اتباع غيرنا وأن من وافقنا خالف عدونا، ومن وافق عدونا في قول أو عمل فليس منا ولا نحن منهم. وقول العبد الصالح (موسى =

الكاملة مع المكونات الاجتماعية الأخرى، وإلغاء أوجه التواصل والتحاور معها، والحض على تعمد الخلاف مع الآخر لغرض عدم الذوبان في المكون الواسع والتمايز عنه في السلوك والعلاقات والعادات. إنه اجتماع التمايز والخصوصية العالية التي لا يفصح عنها، إنه إيمان السر الذي لا يظهر إلى العلن ويحاط بسرية كاملة.

لذلك بدأنا نشهد ظهور تعابير في أدبيات الجماعات الشيعية، تصف عموم المجتمع بالعامة الذين هم أشبه يقطعان لا راع لها وتائهة، وبالحشوية التي لا تحمل علوماً ذات قيمة أو معنى، وبالهمج الرعاع الذين يميلون كما تميل الريح، ويقابلها مصطلح الخاصة الذين هم الجماعة الشيعية الملتزمة إماماً قطباً يلجأون إليه هو مدار خلاصهم وهدايتهم، بل صار هنالك تمييز بين دار إسلام وهو عموم المسلمين ودار إيمان وهم المؤمنون بولاية الأئمة على وجه الخصوص[1].

بالمقابل فإن التمايز عن الخارج ظل مصحوباً بسلوك خلقي بعدم الاصطدام مع الناس ووصل الناس والبر إليهم، وإظهار الخلق الحسن، وعدم التظاهر أو إظهار الخلاف إلى درجة

= الكاظم) في الحديثين المختلفين: خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه... وقول الرضا (ع): إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه. وقول الصادق: «والله ما بقي في أيديهم شيء من الحق إلا استقبال الكعبة فقط». راجع: الحر العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة، مؤسسة معارف إسلامي، قم ١٩٩٧، ج. ١، ص. ٥٧٨.

وهي روايات تعبر عن سلوك اجتماعي أخذ يعمم نفسه تدريجاً لدى الشيعة الإمامية، واتخذ لاحقاً هيئة روايات مروية عن أئمتهم ليكتسب مشروعية دينية ويصبح ثابتة اجتماعية وقاعدة دينية في التعامل مع الكيانات الإسلامية الأخرى.

(١) يقول الشيخ المفيد في أوائل المقالات: «إن الحكم في الدار على الأغلب فيها، وكل موضع غلب فيه الكفر فهو دار كفر، وكل موضع غلب فيه الإيمان فهو دار إيمان، وكل موضع غلب فيه الإسلام دون الإيمان فهو دار إسلام. لما وصفت أن كل صقع من بلاد الإسلام ظهرت فيه الشهادتان والصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وزكاة الأموال واعتقاد فرض الحج إلى البيت الحرام ولم يظهر فيه القول بإمامة آل محمد (ع) أنه دار إسلام لا دار إيمان، وإن كل صقع من بلاد الإسلام كثر أهله أو قل عددهم ظهرت فيه شرائع الإسلام والقول بإمامة آل محمد (ع) فهو دار إسلام ودار إيمان. وقد تكون الدار عندي دار كفر ملة وإن كانت دار إسلام، ولا يصح أن تكون كذلك وهي دار إيمان». راجع: الشيخ المفيد، أوائل المقالات، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ١٩٩٤.

بعيدة. هذا السلوك يعكس حرص الصادق على أمرين: أولهما عدم اتخاذ سلوك صدامي مع الناس يعرض أتباعه للملاحقة والعقاب والتنكيل، وثانيهما عدم الوقوع في عزلة اجتماعية واقتصادية وحياتية تحاصرهم وتضر بمصالحهم، وهذا يفسر نصيحة موسى الكاظم لعلي بن يقطين الذي كان وزيراً لهارون الرشيد وأراد أن يستأذنه بترك العمل معه، فلم يأذن له الكاظم وقال له: «عسى أن يجبر الله بك كسراً ويكسر بك دائرة المخالفين من أوليائه، يا علي كفارة أعمالكم الإحسان إلى إخوانكم»[١]. لكنه سلوك تسبب بمفارقة الظاهر للباطن، وعبرت عنه مرويات الشيخ الصدوق بالقول: «خالطوا الناس بالبرانية، وخالفوهم بالجوانية»[٢].

سابعتها: الإمام القطب، حيث أصبح «الإمام» ضرورة لأية جماعة شيعية. بل أصبح قطب رحاها تقوم بقيامه وتنتهي بانتهائه أو افتقاده. والإمام هنا مكانة وظيفية داخل الجماعة، فلا يهم خصوص شخص بعينه، بل هو دور ومكانة وموقع داخل بنية هذه الجماعة، يكون فيها الإمام قطب رحاها ونقطة ارتكازها وأساس استمراريتها. بعبارة أخرى، لم تعد الإمامة قيادة كاريزمية متوافرة في شخص معين يتبعه الناس، بل هي ضرورة اجتماعية تحتاجها الجماعة الشيعية وتبحث عمن يستوفيها ويملأها، فالإمام ليس فريضة تفرض على الجماعة بموجب تعليم ديني، بل هو ضرورة اجتماعية لبقاء الجماعات واستمراريتها أخذت تنشيء لنفسها أساساً دينياً.

هذا النوع من اتباع الإمام اتخذ درجات متفاوتة وصيغاً متعددة، تراوح بين الغلو في صفات الإمام وقدراته الاستثنائية، مثلما هو حال الكيسانية، والتي انتقل فيها الغلو إلى الروائدية وهي فرقة عباسية بدأت تعمم فهماً مغالياً للإمام، ثم اضطرت بعد استلامها السلطة التخفيف من غلوائها ليتخذ الإمام العباسي صفة الخليفة وأمير المؤمنين، إلى درجة مخففة جداً في الإمام المفترضة طاعته مثلما هو حال الزيدية التي تفرض وظائف وخصائص معينة في الإمام، أي إمامة الخصائص والشروط لا إمامة الشخص، والتي لم تكن تفترض أية قدرات استثنائية بل من شروطه التصدي للإمامة واتصافه بكثير من مواصفات ورعية وتقوية.

أما الجماعات الشيعية التي اتبعت الصادق، فكان الإمام بمثابة قطب الرحى لديها، فهو

---

(١) راجع: الاحتجاج للطبرسي، مصدر سابق، ج.٢، ص. ٣٢٥.

(٢) راجع: الشيخ الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ١٠٩.

القضية والأساس والمرجع ومدار الإيمان والفسوق، النجاة والخلاص. هذه الصفة ربما لم تكن في البداية بهذه الشدة، لكنها مع الزمن أخذت تقوى ليصبح الإمام ركناً ونقطة ارتكاز، من دون أن يستدعي ذلك، ما عدا قلة قليلة فيهم، الاعتقاد باتصاف الصادق بصفات خارقة في العلم والقدرة.

تحول التشيع مع الصادق إلى مجتمع ذي سمات تضامنية خاصة، إضافة إلى تبلور مرجعية علمية ودينية خاصة به، أخذت تتميز عن المرجعيات العلمية المحيطة، ثم وصلت في مرحلة لاحقة إلى القطيعة الكاملة مع المرجعيات المتعددة بحيث بات لكل جماعة مرجعياتها الخاصة المنفصلة عن غيرها. لم يعد الشيعة يتوقعون من الإمام حركة سياسية بوجه الخلافة الظالمة أو العمل لإقامة حكومة الحق والعدل، بل رحّلوا إقامة هذه الحكومة لمصلحة الاعتقاد بمهدوية قادمة آخر الزمان تقيم العدل والقسط، وتحصر مهمة الإمام الراهن في تبيان شروط الخلاص الديني. لم تعد قضية العدالة الاجتماعية من اهتمامات التشيع رغم أنها كانت أهم بواعثه ومحركاته المبكرة.

مع نشوء الخاص الشيعي، لا بصفته اعتقاداً أو موقفاً سياسياً خاصاً فحسب، بل هوية اجتماعية خاصة ترسم فواصل بين النحن والهم. لم يعد هنالك خطاباً شيعياً عاماً يهدف إلى وحدة الأمة وتآزرها مثلما كان حال التشيع زمن علي والحسن والحسين، بل نشأ تضامن الجماعة الخاصة الذي يميزها عن الآخرين. إنها عصبية جديدة ناشئة حول قيادة استثنائية، لا يملك المؤمن إلا الانقياد والانصياع لها. هذا الأمر نقل التشيع من موقف وولاء سياسيين مثلما كان حاله زمن علي، إلى حقيقة خلاص تمنح الذين ينتمون إلى الجماعة الشيعية ميزة دينية تضمن لهم الجنة. فالتشيع لم يعد مجرد تضامن اجتماعي وتآزر داخلي فحسب، بل هو مدخل وسبيل خلاص. هو أمر متصل بالآخرة بكل قوة، إلى درجة أن الذي يحيد عنها يصعب تصور نجاته أو خلاصه في الآخرة. بات الخلاص عصبية اجتماعية لا موقفاً فردياً أو قناعة أو اختباراً ذاتياً، أي صار الخلاص خلاص الملل والفرق لا الأفراد، الهوية الاجتماعية لا الفعل الفردي، عصبية ترسم حداً فاصلاً بين أهل الجنة وأهل النار، ثم تطورت لاحقاً إلى عصبية ترسم حداً فاصلاً بين أهل الكفر وأهل الإيمان.

كانت فترة الصادق بحق فترة هندسة اجتماعية للمكون الشيعي الذي انتقل من مجرد الاحتجاج والرفض السلبي لكل شيء، إلى حالة انتظام اجتماعي، تنظم التناقضات وتحل المفارقات التي كانت تعانيها الجماعة الشيعية في التاريخ. وهو جهد لم يحل دون حصول انقسامات خطيرة داخل هذا المكون، لكن الصادق أسس بنية داخلية ذات آليات داخلية ومرتكزات قداسة، منح التشيع القدرة على الاستمرار في التاريخ، لكن هذه المرة لا بصفته موقفاً احتجاجياً أو تعاليم دينية عامة، بل بصفته كتلة بشرية ذات تماسك وانتظام داخليين ضمنا لها الصمود أمام المنعطفات الخطرة والتحديات الوجودية.

هذا لا يتعارض بالطبع مع عمومية خطاب الصادق وقابلية علومه وآرائه للتداول العام. إذ إن مدرسة الصادق لم تكن مجرد منبر علمي أو قول فقهي. بل هي في جانب منها ظاهرة انتظام اجتماعي، وتحمل في عمقها موقفاً سياسياً، وتستدعي ولاءاً وسلوكاً وموقفاً خاصاً تجاه ترتيبات الواقع القائمة، التي لم تعُد مقتصرة على ممارسة الحكم وإدارة شؤون المجتمع. بل باتت منخرطة بالكامل في صناعة الحقيقة وتعميم وعي خاص، ما يستدعي أن تحوز أية رؤية منافسة للحقيقة على مقومات صمود وقدرة بقاء، لا في بناها العقلية فحسب، بل في عمقها الاجتماعي وانتظام اتباعها ومُرِيديها.

***

٦ .٤ الإمام والشيعة

كان جعفر الصادق في الفترة العباسية محاصراً من قبل السلطة، ومقيد الحركة والنشاط، ومحل مراقبة دائمة وتوجس وخوف من السلطة من أن يستعمل نفوذه أو رمزيته لمصلحة حركة سياسية انقلابية معينة وهو سلوك استمر طوال حياة الأئمة العلويين بتنوعاتهم المختلفة. فآثر بعضهم البقاء خارج السلطة وآثر بعضهم الآخر العمل في السر.

التداول السري لإرث الصادق وصعوبة تواصله مع أتباعه بسبب المراقبة الشديدة عليه، وبسبب بُعد المسافة بين أماكن تركز القاعدة الشيعية وأماكن تواجد الصادق، إضافة إلى ظهور مواقف متطرفة وآراء غلو داخل المجال الشيعي منذ حركة المختار لم يكن بالإمكان ضبطها والحد منها، مع انقسام الولاءات الشيعية بين أكثر من رمز علوي، كل ذلك

جعل تناقل واستمرار مدرسة الصادق الفقهية والكلامية والروائية تعاني ما تعانيه، سواء من صعوبة المجاهرة بها، أو في التشويش عليها من قبل التيارات الأخرى، أو محدودية الاتصال بين الصادق وأتباعه. ما جعل إرث الصادق عرضة للتشويه الخارجي باتهام أكثر أصحاب الصادق بالغلو وفساد العقيدة، والتشويه الداخلي بتسرب معتقدات غلو داخل إرثه، وهي معتقدات باتت تنسب إليه وتقال على لسانه، وكان الصادق يضطر في كل مرة إلى التبرؤ من هذه الأقوال ومن أصحابها.

عدم قدرة الصادق على منع الاختراقات وضبط حالات الغلو التي كانت تظهر من حين إلى آخر، جعل العلاقة بينه وبين أتباعه علاقة جدلية، بمعنى أنها لم تكن علاقة اتباع أو انصياع تام لتعليمات الصادق وتوجيهاته، بل كان هنالك أمور تفرزها القاعدة نفسها وتعتمدها من دون الرجوع إلى القائد الرمز. فالعلاقة لم تكن علاقة طاعة واتباع تكليف شرعي صادرة من الأعلى إلى الأسفل، فهنالك ضرورات اجتماع وتحديات وحالات حصار كانت الجماعات الشيعية تعانيها، ولم يكن بإمكان الرمز القائد مواكبة هذه التفاعلات بتفاصيلها.

إذ إضافة إلى بعد المسافة بين التابع والمتبوع والرقابة المشددة على الإمام، كان هنالك غيابٌ قسريٌ للإمام يحجب اتصاله بأتباعه؛ فجعفر الصادق عن محل مراقبة شديدة في المدينة، وموسى بن جعفر كان في سجن الرشيد لأكثر من عشرين سنة، والرضا ولي عهده كان في بلاط المأمون يصعب تصور اتصاله بأتباعه وخواصه بسهولة، ومحمد الجواد كان في سن السابعة من عمره وكان على أتباعه انتظار بلوغه سن الرشد ليكون بالإمكان توجيه أتباعه أو الإجابة عن تساؤلاتهم. أما علي الهادي والحسن العسكري فقد تم استدعاؤهم من قبل الخليفة وكانوا في عاصمة الخلافة وتحت الرقابة المباشرة من السلطة بحيث كان الاتصال مع أتباعهم بحكم المستحيل، وهو أمر دفع البعض إلى القول بأن الغيبة لم تبدأ في زمن المهدي ابن الحسن العسكري، بل بدأت في فترة الهادي والعسكري. كل ذلك تسبب بعجز قسري من الإمام عن مواكبة حاجات أتباعه وتلبيتها، وخلق خلل اتصال بين الطرفين ترك للجماعة الشيعية تدبير أمرها وتحديد الموقف منها، وهي مساحات لا تقتصر على الشؤون اليومية والسياسية، بل ارتقي بعضها إلى بلورة معتقدات ومسلكيات كان الصادق والأئمة من بعده بعيدين عنها، ولم يكن بإمكانهم ضبطها والتحكم الكامل بها.

***

ويمكن لنا توصيف العلاقة بين الصادق (والأئمة من بعده) وأتباعه من خلال المؤشرات والمسلكيات الآتية:

أولها: انتشار الغلو[1]، الذي بدأ مع المختار، وترك أثره على المجال الشيعي بأسره، بالتعالي بصفات الرمز العلوي المتبوع وتمتعه بخصائص استثنائية أو خارقة. هذا الغلو لم يتوقف بعد المختار واستمر تداوله وأخذ ينتقل بالعدوى إلى المكونات الشيعية الأخرى التي منها أتباع الصادق. الأمر الذي كان يحرج الصادق نفسه، ويضطر إلى إصدار براءة ولعن بحق الغلاة المنتشرين داخل قاعدته وبين أتباعه. وقد أدى تمازج علوم الباقر والصادق مع معتقدات الغلو بين أتباعه، إلى تحفظ الرواة والمحدثين وحتى المؤرخين عن الأخذ عن أكثر أصحاب الصادق تقريباً، واتهامهم بالغلو والكذب عليه وعلى جميع السلالة العلوية.

ما كان يسمى بالغلو، الذي ينظر إليه المتشددون بصفته انحرافاً دينياً، هو سلوك اجتماعي طبيعي لدى الجماعات التي تعاني ضيقاً ومحاصرةً في وجودها، ويهمها البقاء والاستمرار، وهذا لا يكون بالوجود المادي فقط، بل بحيازتها عناصر قوة معنوية وروحية تخلق في داخلها الشعور بالسيادة والتفوق على الجماعات الأخرى على الرغم من ضعفها المادي. فالجماعات ليست مكونات آلية، بل لديها بنى غير منظورة، نزعة بقاء جمعي لا شعوري يمارس دوره بخفاء ويتعاظم في وقت الأزمات حين تكون فيها هذه الجماعات بأمس الحاجة إلى قائد أو زعيم استثنائي (أو مبدأ) خارق لجنس البشر. وهي وضعية تكون فيها العواطف مضخمة، لا وجود فيها لفكرة المستحيل. فهناك حاجة داخل تلك الجماعات إلى عنصري المعجزة والسر الخارق للطبيعة يكون فيها أفرادها في حالة اندهاش وعواطف فائضة[2].

---

(١) انتشرت بين الشيعة جماعة منظمة لها دعاة ورؤساء عرفوا باسم الغلاة أو الغلاة الخطابية وكان رئيسهم محمد بن زينب الأسدي، المشهور بأبي الخطاب. كانت الشخصية الثانية المغيرة بن سعيد وقد ذكرت كتب الرجال أسماء أكثر من ٦٠ شخصية من الرواة وصفوا بأنهم أعوان وأصحاب المغيرة بن سعيد وأبي الخطاب، وكانوا متأثرين بالكيسانية. ومن جملة أقوالهم: حلول روح الله أو نور الله في جسم النبي والأئمة وأن النبي والأئمة هم أصحاب السلطان والتصرف الكامل على الأرض حيث فوض الله إليهم جميع أمورهم. راجع: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٢١٠-٢١١. وراجع أيضاً: رجال الكشي، ص. ٣٢١، ٣٢٤.

(٢) راجع: سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦، ص. ١٢-١٣.

لهذا، وبقدر ما يكون الغلو نتيجة مزاج خاص تشكل في ظرف استثنائي غير اعتيادي، فإنه في جانب منه حاجة اجتماعية، ضرورة لبقاء الجماعات الخاصة المضيق عليها. ما يعني أن الإمامة، ليست نتاج تعليمات دقيقة وصارمة من القيادة والرمز فقط، بل هي أيضاً صناعة متخيل مجتمعي تستجيب لضرورات الجماعة وبقائها واستمرايتها.

لا ننسى هنا أن التشيع بعد مقتل الحسين، المتركز في الكوفة، أخذ يتشكل وينمو ويبلور تصوراته وينظم حركته ويطلق ثوراته السياسية بعيداً عن توجيهات القادة العلويين الذين كانوا متواجدين حينذاك في المدينة. ما يدل على وجود تفاعلات داخل الجماعة الشيعية فرضتها طبيعتها الاجتماعية، وخصوصية مكوناتها القبلية، التي كانت أكثرها ذات خلفية يمنية ولديها ميل إلى الغلو في معتقداتها وأفكارها، إضافة إلى وضعية الاضطهاد المستمرة التي كما ذكرنا لا تواجهها الجماعات بتشغيل العقل والمعالجة العقلانية بل بالتسامي بمعتقداتها ورموزها فتخلع عليها قوة السر الخارق للطبيعة الذي يمنحها ثقة عالية بنفسها.

الغلو الذي بات يناسب المزاج الاجتماعي الشيعي بحكم ظروفه الحرجة، ضيَّق إلى حد بعيد حضور الاتجاهات المعتدلة داخل المكون الشيعي. فقد كانت هنالك شخصيات متعددة ترى في الأئمة شخصيات عادية غير معصومة، وتتبعها بصفتها مرجعية تأخذ عنها معالم دينها وتمتنع عن سب الصحابة، من هؤلاء كان ابن أبي يعفور وغيره، الذين مع تصاعد التسامي بالمعتقد تدريجاً إلى حدود لامعقولة، صار يطلق عليهم مرجئة الشيعة والمقصرة، أي إنهم مقصرون في فهم تقدير مكانة الأئمة[1]. ويروى عن زرارة الذي عاصر الصادق والكاظم أنه تمنى لو تحرق جميع كتب الشيعة لأن فيها أحاديث أعجب من أحاديث بني إسرائيل، حيث وصل الغلو إلى القول بالتفويض، أي تفويض الأئمة ليس بمجريات البشر بل بمجريات الكون بأسره، إذ لديهم قدرات خارقة تستطيع تغيير وتعديل مسار الكون والتحكم بسير الأشياء. وقد ساعدت أوضاع القرن الثالث الغلاة كثيراً على نشر أفكارهم بين صفوف الشيعة، وهو سلوك استمر بشدة بعد وفاة العسكري ودخول الشيعة الإمامية في

(١) راجع: إرشاد المفيد، ص. ٢٨٥، وراجع أيضاً: ابن شهر آشوب، ج. ٤، ص. ٢٥٠.

فترة سميت بفترة الحيرة، وتغلغل عدد كبير من هذه الروايات في المنظومة الحديثية الشيعية على الرغم من الجهود المضنية المضادة لعلماء قم[١].

ثانيها: تزوير أقوال الصادق من خلال التلاعب بالمخطوطة التي يخطها الصادق لأتباعه، أو تزوير مخطوطة اسم الباقر أو الصادق[٢] لترويج معتقد ما. ما يعني وجود الكثير من الأقوال الكاذبة التي قيلت على لسانه لم يكن بالإمكان التدقيق فيها أو نقضها، بل سلكت مسارها بهدوء وسلاسة داخل التكوين الاعتقادي العام، الذي لا يمكن الفصل بينه وبين بنية الجماعة ووجودها.

صعوبة الاتصال بين القيادة والقاعدة أخذت تشتد بعد وفاة الصادق، إذ قررت الخلافة العباسية وضع القيادات العلوية تحت المراقبة المباشرة، فتم زج موسى الكاظم في السجن لأكثر من عشرين عاماً، وتم استدعاء الرضا الذي عين ولياً للعهد من دون أية صلاحيات أو

---

(١) راجع: تطور مباني الفكر الشيعي، مصدر سابق، ص. ٧٦. راجع أيضاً: رجال الكشي، ص. ٢٢٤-٢٢٥.

(٢) هي روايات يتم وضع متنها وتلفيق سندها بحيث لا يظهر اسم واضع السند في سلسلة السند. وقد روي الكشي عن هشام بن الحكم أنه سمع الصادق يقول «كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي ويدفعونها إلى المغيرة فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي ثم يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن يثبتوها في الشيعية فكل ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك ما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم». وفي رواية أخرى عن الصادق: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا فإنا إذا حدثنا قلنا قال الله وقال الرسول». وفي الرواية عن يونس بن عبد الرحمن قال: «ذهبت إلى العراق فوجدت بها قطعاً من أصحاب أبي جعفر ووجدت أصحاب أبي عبد الله متوافرين فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها من بعد على الإمام الرضا فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله وقال لي يا أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فإنا تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة». راجع: الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، مؤسسة هل البيت، قم ج. ٢، ص. ٣٥٥.

مهام، وكان الجواد والهادي والعسكري، أيضاً في عاصمة الخلافة بأمر من الخليفة وتحت المراقبة المشددة والتضييق المشدد. وهي وضعية وسعت الهوة بين القاعدة والقيادة، وقللت فرص الاتصال بين الطرفين، إلا في مناسبات نادرة، ما جعل القاعدة الشيعية في أكثر أحوالها متروكة لأمرها وعليها تدبير شؤونها بنفسها. وهو أمر سمح برواج معتقدات ومواقف وتأويلات دينية من داخل الجماعة الشيعية من دون الرجوع فيها إلى الرمز المتبوع لصعوبة بل استحالة الوصول إليه في أكثر الحالات. وهي قناعات تتخذ مع ترسخها وضعية ثابتة ومؤكدة، وتصبح من ضرورات هذه الجماعة وأصولها.

ثالثها: الاضطراب في انتقال القيادة، فكان يحصل خلاف دائم بعد وفاة كل إمام في من يخلفه. يذكر الأشعري صاحب كتاب المقالات والفرق، أن «فرق الأمة كلّها المتشيعة وغيرها اختلفت في الإمامة في كلّ عصر ووقت كلّ إمام بعد وفاته وفي عصر حياته منذ قبض اللّه محمّداً»[1]. ويبين كيف حصل الاختلاف إثر وفاة كل إمام منذ علي وحتى زماننا. ولما كان كلامنا في هذا الفصل ينصب على فترة الصادق، فسنذكر الاختلافات الجسيمة التي حصلت إثر وفاة كل إمام بعد الصادق.

يقول الأشعري: «فلمّا توفّى أبو عبد اللّه جعفر بن محمّد افترقت بعده شيعته ستّ فرق»، والأمر يتكرر بعد وفاة موسى الكاظم، يقول الأشعري: «إنّ جماعة من المؤتمّين بموسى بن جعفر اختلفوا في أمره وشكّوا في إمامته عند حبسه في المرّة الثانية الّتي مات فيها في حبس هارون الرشيد، فصاروا خمس فرق»، ويتكرر الأمر نفسه إثر وفاة علي بن محمد ابن موسى الملقب بالهادي، حيث «قالت فرقة من أصحابه بإمامة ابنه محمّد، وقد كان توفّى في حياة أبيه بسرّ من رأى زعموا أنّه حيّ لم يمت واعتلّوا في ذلك بأن أباه أشار إليه وأعلمهم أنّه الامام بعده، والإمام لا يجوز عليه الكذب ولا يجوز البداء فيه، وقال سائر أصحاب علي ابن محمّد بإمامة ابنه الحسن بن علي، وثبّتوا له الإمامة بوصيّة أبيه إليه، وكان يكنّى بأبي محمّد إلّا نفراً قليلاً فإنّهم مالوا إلى أخيه جعفر بن علي، وأما الحسن بن علي العسكري، فافترق أصحابه من بعده خمس عشرة فرقة».

---

(١) المقالات والفرق، مصدر سابق، ص. ١٥.

ونود إثارة النقاط الآتية حول مقالة الأشعري في فرق الشيعة:

ـ إن الارتباك في تعيين «الإمام» بعد وفاة الإمام السابق، والانقسام الذي حصل داخل الجماعة الشيعية، يدلان على غياب أي نص متداول على أي من الأئمة، وعدم وجود بينة شرعية تحسم الجدل حول الإمام الذي يخلف من سبقه.

ـ انتشار الوضع في الروايات المتداولة بين الشيعة، حيث تعمد كل فرقة إلى تسويغ اتباعها لإمام معين بوجود نص عليه من الإمام السابق بتأويل روايات وآيات متداولة. ويذكر الأشعري كيف أن الفِرق كانت تستند في اتباعها إماماً معيناً بالقول: «وتأولوا في إمامته خبرا»، «واعتلوا في إمامته بأخبار رويت عن جعفر الصادق». ما يدل على تخبط الروايات المتداولة حول الأئمة في النص على من يخلف كل إمام سابق.

ـ غياب بنية تنظيمية وإجرائية متماسكة داخل الجماعات الشيعية، تؤمن الانتقال السلس والمريح للقيادة. ما يشي بأن الجماعة الشيعية كانت تعاني هشاشة في تكوينها الداخلي وكانت معرضة لانقسامات خطيرة عند كل منعطف، وبخاصة عند وفاة الإمام المتبع وتحديد الإمام الجديد.

رابعها: أن القاعدة كان لها دور في تحديد الإمام. فاتباع الإمام لم يكن على أساس النص عليه، أو الوصية عليه من الأب، بل على أساس حيازته جملة مواصفات وقدرات لا بد من توافرها فيه.

فنجد مثلاً لذلك إثر وفاة الرضا واختلاف الشيعة في تعيين الإمام من بعده، بخاصة وأن الإمام كان ابنه البكر محمد الجواد الذي كان عمره سبع سنين. وهو عمر دفع الكثيرين إلى رفض اتباعه لصغر سنه وعدم نضجه الكافي للقيام بدور القيادة المطلوب منه. في حين ذهب البعض إلى تسويغ ذلك بتأويل جملة نصوص قرآنية وقياسها عليه من جهة، وإضافة جملة مواصفات إضافية في الإمام الجديد[1].

(١) يقول الأشعري في المقالات والفرق: و«كان سبب الفرقتين اللّتين ائتمّت إحداهما بأحمد بن موسى ورجعت الأخرى إلى القول بالوقف أنّ أبا الحسن الرضا توفّى وابنه محمّد ابن سبع سنين فاستصبوه واستصغروه، وقالوا: لا يجوز أن يكون الإمام إلّا بالغا ولو جاز ان يأمر اللّه بطاعة غير بالغ لجاز أن =

النقاش الذي أدرجناه في الهامش بين طرفي المثبت والنافي لإمامة محمد بن علي الرضا الملقب بالجواد، يدل بوضوح على أن إمامة شخص معين لم تكن بفعل نص ديني واضح ومعمم، بل بفعل خيار تعتمده جماعة دون أخرى. فالسلوك الاعتيادي والمألوف هو اتباع الابن البكر، مثلما فعل أكثرهم مع عبد الله الابن الأكبر للصادق، إلا أن هذا الابن البكر صغير السن، ولم يروا فيه الأهلية للقيام بدور القيادة، فرفضت جماعة اتباعه لأن ذلك بحسب قولهم «غير معقول ولا مفهوم ولا متعارف». أما موقف المؤيدين فلم يكن بناء على نص ديني حاسم ينص على الجواد، ولكن بناء على تأويل لبعض النصوص القرآنية، وهو تأويل لا يثبت إمامة للجواد بقدر ما يرفع استحالة إمامته بقياسها على سابقة مماثلة لها في التاريخ. والسبيل إلى ذلك هو اعتبارها أمراً غيبياً معجزاً مثلها مثل نبوة عيسى الذي كان في المهد نبياً. وهذا يريحها من سلطة المعايير العقلية أو مجريات العادة وما درج عليه العقلاء. وفي ذلك دلالة واضحة على أن الإمام المتبع كان يحصل بفعل تداول جماعي، أي قرار تتخذه الجماعة الشيعية، إما كلها وإما أكثرها وإما أقلية فيها، باتباع شخص معين وتنصيبه إماماً عليهم.

بعد تجاوز معضلة صغر سن الإمام محمد الجواد، كان على الأتباع تجاوز عقدة علم

= يكلّف غير بالغ فإنّه كما لا يعقل أن يحمّل التكليف غير بالغ فكذلك لا يعقل أنّ يفهم القضاء بين دقيقه وجليله، وغامض الأحكام وشرائع الدين وجميع ما أتى به النبي صلى اللّه عليه وآله وما يحتاج إليه جميع الأئمة إلى يوم القيامة من أمر دينها ودنياها طفل غير بالغ، ولو جاز أنّ يفهم ذلك من قد نزل عن حدّ البلوغ درجة جاز أنّ يفهم ذلك من قد نزل عن حدّ البلوغ درجتين وثلاثاً وأربعاً راجعاً إلى الطفولة حتّى يجوز أن يفهم ذلك طفل في المهد والخرق، وذلك غير معقول ولا مفهوم ولا متعارف. واحتجّ عليهم من قال بامامته وثبّتها بأن قال إنّ حجج اللّه من الرسل والأنبياء والأئمّة إنّما هم براهين اللّه في أرضه وخلفاؤه وحججه على خلقه لا ينظر منهم إلى حدّ السنّ والبلوغ عندنا فهو يحتج بالكبير عندنا والصغير فقد بعث نوحاً إلى قومه عليه السّلام وهو ابن خمس مائة سنة، ونبّأ عيسى وجعله حجّة ونبيّاً وهو صبي في المهد... وقد كلّف عيسى عليه السّلام الصلاة والزكاة وبرّ والدته وإن كنّا لا نعقل كيفيّة ما أمر به من ذلك ومحال أن يعرف أحد من الخلق كيفيّة البراهين والدلالات المعجزة لأنّ ذلك معجز من كلّ وجه فلا تعقل كيفيّنه». راجع: الأشعري القمي، المقالات والفرق، ص. ٩٥.

الأمام. فإذا كان موقع الإمامة محفوظاً فيه، فهنالك معضلة كفاءة الإمام في ممارسة قيادته وهو في هذه السن[1]، حيث كان السائد لدى الشيعة سابقاً أن علم الإمام علم اكتسابي، لا يحصل بطريق معجز. ولولا هذا الفهم السائد لما حصل النقاش والجدال بين القائلين بإمامة الجواد في كيفية علمه. وكان هؤلاء الأتباع أمام خيارين، إما القول بأن علمه اكتسابي، وعليهم انتظار بلوغه ووصوله سن الرشد وأن يحصل علومه بطريق الاكتساب والتعلم. وإما القول، مثلما ذهب آخرون إلى اعتبار علم الإمام أيضاً معجز ولا يحصل بالاكتساب بل «بالإلهام والنكت في القلب والنقر في الأذن والرؤيا في النوم والملك المحدّث له ووجوه رفع المنار له والعمود والمصباح وعرض الأعمال عليه» بحسب ما جاء في نص الأشعري المدرج في الهامش.

كان واضحاً أن القاعدة الشيعية لم تكن متسالمة على موقف موحد في مواصفات الإمام، سواء لجهة علمه أو قدراته، وكان واضحاً أن العدد الأكبر يرى في الأئمة شخصيات عادية، تحصل علومها بطريق الاكتساب، أي بالتفكر والجهد والنشاط الشخصي، لكن العلم الاكتسابي لا ينسجم مع اتباع شخص في سن الطفولة المبكرة، فكان لا بد من إضافة عنصر المعجزة ليكون بالإمكان تخطي هذه المعضلة، فكان الاقتراح بأن علم الإمام يحصل بالإلهام حلاً ينسجم مع الائتمام بالجواد.

ما يعنينا هنا، هو أن اتباع الشيعة لقيادة معينة لم يكن بفعل نصوص واضحة وجلية

(١) يقول الأشعري القمي: «ثمّ إنّ الّذين قالوا بإمامة أبي جعفر محمّد بن على بن موسى اختلفوا في كيفيّة علمه وكيف وجه ذلك لحداثة سنه ضرباً من الاختلاف فقال بعضهم لبعض، الإمام لا يكون إلّا عالماً وأبو جعفر غير بالغ وأبوه فقد توفّى كيف علم ومن أين علم. وقال بعضهم من قبل أبيه هو الّذي علّمه ومنه تعلم ولا يجوز غير ذلك. فأنكر ذلك عليهم الباقون من أصحابهم وقالوا لم يكن ذلك من قبل أبيه وتعليمه إيّاه لأنّ أباه حمل إلى خراسان وأبو جعفر ابن أربع سنين وأشهر من كان في هذه السن فليس في حدّ من يستفرغ تعليم معرفة دقيق علوم الدين وجليله ولكنّ اللّه علّمه ذلك عند البلوغ بضروب ممّا تدلّ جهات علم الإمام مثل الإلهام والنكت في القلب والنقر في الأذن والرؤيا في النوم والملك المحدّث له ووجوه رفع المنار له والعمود والمصباح وعرض الأعمال عليه، لأن ذلك كلّه قد صحّ بالأخبار الصحيحة القويّة الأسانيد انّها من علامات علوم الإمام وجهاتها، فلا يجوز دفعها وردّها ولا تكذيب مثلها لصحّة مخارجها». المصدر نفسه.

وحاسمة، بل كان اتباع الإمام قراراً جماعياً أو تنصيباً خاصاً من الجماعة لشخص إمام معين يقررون اتباعه، إما لقناعة منهم بوجود نصوص عليه لم تكن محل تسالم بين جميع الشيعة، وإما لتجاذبات داخل هذه الجماعات، تفرض انقسامها وتشتتها عقب وفاة كل إمام.

خامسها: عدم طاعة القيادة والخروج عليها. كان عامة المسلمين ينظرون إلى أئمة البيت العلوي بالتقدير ويقدرون علمهم لكنهم لا يجدون أن طاعتهم واجبة. فالعصمة لم يكن قد عرفها الشيعة الأولون، حيث عرف عن علي قوله: إنه لا يؤمن الخطأ على نفسه. وقد ذكرنا تخطئة الحسين للحسن في صلحه مع معاوية. وهنالك أصحاب لهم يدينون بالطاعة لهم لكنهم لا يرون فيهم علماً استثنائياً، ويعتبرونهم من القيادة الشرعية للإسلام. وقد جرى نقاش بين عبد الله بن أبي يعفور أحد أصحاب الصادق، الذي كان يرى أن الأئمة علماء أبرار أتقياء لا غير، والمعلى بن خنيس الذي يرى أن الأئمة مثل الأنبياء، فورد تخطئة من الصادق لنظرة المعلى بن خنيس. وقد ذكر الشهيد الثاني في حقائق الإيمان: «إن الكثير من أصحاب الأئمة الأطهار والشيعة المتقدمين كانوا يعتبرونهم علماء أبراراً. بل إنهم لم يكونوا يقولون بعصمتهم». وينسب بحر العلوم في رجاله هذا الرأي إلى أكثرية الشيعة المتقدمين. كذلك فقد ذكر المفيد أن شريحة معتبرة من علماء الشيعة كانوا ينكرون عصمة الأئمة في عهده[١].

لذلك كنا نجد بعض أتباع محمد الباقر يرفضون طاعة جعفر الصادق والتسليم له، وقد ورد عنه قوله: «اللهم اغفر لأصحاب أبي فإني أعلم أن فيهم من ينقصني». بل كنا نجد بعض الشيعة يثير الشبهات حول نزاهة الإمام الصادق وتقواه وادعى آخرون أنهم قيموا علم الإمام فلم يجدوه بالمستوى المطلوب لمقام الإمامة، وقال آخرون إنهم وجدوا في رسائل الإمام أخطاء نحوية. وورد في مراسلات الحسن العسكري جحوداً بإمامته وانتقادات له بأنه شق جيبه في وفاة أبيه وأنه كان يلبس لباساً فاخراً. كذلك اشتكى الحسن العسكري من الفضل ابن شاذان وهو زعيم شيعة تلك المنطقة في خراسان بقوله: «وهذا الفضل بن شاذان ما لنا وله يفسد علينا موالينا. وكلما كتبنا إليهم كتاباً اعترض علينا في ذلك»[٢]. بل حصل شك في إمامة الحسن العسكري لأن تنصيبه حصل في ظروف استثنائية فتسبب في إضعاف إيمانهم

(١) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، مطبعة سيد الشهداء، قم ١٩٨٧، ص. ١٥١.

(٢) اختيار معرفة الرجال، مصدر سابق، ص. ٨٢٠.

بالإمام وإيجاب التردد في الانقياد له والتقليل من درجة تقديسه، إلى درجة تصريحه بأنه لم يتعرض غيره مثلما تعرض له من شك شيعته به[1].

كل ذلك يدل على أن المعتقد الشيعي بصيغته النهائية لم يكن قد استقر على وضعية نهائية، بل كانت هنالك تعددية واسعة في المعتقدات والقناعات. فمقابل نظرة التقديس والتسامي والتنزيه، كان هنالك مزاجٌ آخر يرى في الأئمة أهل فضيلة وتقوى وعلم وصلاح وإمكان أخذ معالم دينهم عنهم، من دون أن تكون فيهم صفات استثنائية أو قدرات فوق طبيعية أو غير اعتيادية. فالاتجاه الموالي المعتدل ظل حتى فترة متأخرة حاضراً داخل التكوين الإمامي، إلا أن ظروف التشيع الإمامي الصعبة وضعت هذا التيار في موقع الضعيف لأنه لا يملك أن يقدم طاقة وجدانية أو صلابة مواجهة ضد السلطة والتيارات المغالية الأخرى. كان من الطبيعي أن يبدأ هذا الاتجاه بالتناقص والضعف إلى حد الذوبان والتلاشي الكامل في القرن الخامس الهجري.

***

٦ .٥ الإمامة ضرورة اجتماع لا دين

الإمام في اللغة مشتق من الأَم بفتح الهمزة وهو القصد، وأصله ما يحصل به الأَم أي القصد ومن يتقدم إلى الأمام، ولما كان الدال على الطريق يقتدي به السائر دل الإمام على القدوة، وهو معنى ظل في التداول الأول منصرفاً إلى إمامة الصلاة. لذلك لم نجد لهذه المفردة تداولاً جلياً في العصر الإسلامي الأول، أي فترة الخلفاء الأربعة وزمن حكم معاوية. بل لم يكن لكلمة ولاية تداول واضح حينذاك، لسبب بسيط وهو أن السلطة ظلت حتى ذلك الحين شأناً عاماً وشأناً من شؤون المجتمع، الذي يرى التدبير السياسي جزءاً من مسؤولية المجتمع الذي يعطي لنفسه الحق بالتدخل كلما أحس أو اعتقد بحصول انحراف في ممارسة السلطة. وقد لمسنا هذا في خروج الأمصار على عثمان، وفي انشقاق جزء كبير من جيش علي واتهامه بالكفر والانحراف. اللافت أن نهج البلاغة الذي كتبه الشريف

(١) تطور المباني الفكرية، مصدر سابق، ص. ١٠٥-١٠٧.

الرضي لغايات أدبية، لم ترد فيه كلمة إمام أكثر من دلالتها اللغوية. فالسلطة السياسية لم تتضح معالمها الذاتية بعد، وكانت في بدايتها مسؤولية اجتماعية وأقرب في ممارساتها إلى السلطة المباشرة. فكانت البيعة أقرب إلى توافق اجتماعي على من يتولى التدبير العام من دون أن يتمتع المبايع له بصلاحيات غير قابلة للانتزاع أو النقض.

أخذ مصطلح الإمام يتوسع في استعمالاته من دون أن يخرج عن دلالته اللغوية أو يتخذ لنفسه فهماً أو اصطلاحاً إضافياً زائداً على تداوله الاجتماعي، فصار يطلق على من يتقدم بين نظرائه في مجال من المجالات، ومن يمتلك ريادة وتقدماً في علم من العلوم الإسلامية أو العربية، فكان هناك إمام الفقه وإمام اللغة، وإمام التفسير، وإمام في السلوك والزهد. ثم أخذ المصطلح يستعمل في المنصب السياسي الأعلى وهو سلطة الخلافة التي صارت تسمى الإمامة العظمى، لتشير إلى شمولية مداها وإطلاق نفوذها، وتكون القوة التي لا يتقدم عليها أية قوة أو نفوذ في الأمة جمعاء، وصار لفظ الإمام ينصرف بحكم غلبة الاستعمال إلى الشخص الذي يتسنم الموقع السياسي الأول، الذي كان بمثابة الإمام الأعظم أي المتقدم بين جميع المتقدمين في جميع المجالات. فصار البحث في الإمامة بحثاً في شروط الإمامة ووظائفها ومواصفات من يستحقها ومشروعية من يمارسها، أي بدأ يتخذ مع الوقت دلالة سياسية خاصة تتعلق بعلاقة الحاكم بالمحكوم، وصارت المباحث المتعلقة به تسمى مباحث في الإمامة. ورغم كل ذلك، فقد احتفظ مصطلح «الإمام» أو الإمامة» بحياديته وظل خالياً من أية شحنات عقدية أو وجدانية أو حتى معيارية خارج ما هو متعارف ومتداول.

مع فصل الأمويين السلطة في هيئتها وأدواتها وكيانيتها عن المجتمع، انحصرت العلاقة بين الحاكم والمحكوم بمنطق القوة والقهر، وتم التعالي بمفهوم السلطة، من مجال المشاركة العامة إلى حقيقة غيبية ومظهر من مظاهر القدر الذي لا بد من التسليم به. ثم تصاعد هذا المنحى مع العباسيين، لتتخذ السلطة أي الإمامة العظمى سمة قداسة خاصة تتمثل في الموقع والشخص الحاكم معاً. أصبحت معها السلطة سراً، والحاكم مؤيداً ومصطفى من الله، يدبر الله من خلاله شؤون البشر مثلما يدبر شؤون الكون والطبيعة.

أخذت تعابير الإمامة والإمام تكتسي دلالات زائدة على معنى التقدم بين النظراء،

لتأخذ معنى المفارقة؛ فالإمام ليس متقدماً على نظرائه من البشر فحسب، بل هو مفارق لهم في الطبيعة والخواص والمكانة، وهي جميعها صفات لا تحصل بالاكتساب بل بالاصطفاء. وهو تداول بات مألوفاً في الوعي الإسلامي العام، بمن فيهم الإمامية، والاختلاف فيه هو اختلاف في الدرجة لا في النوع[١].

لذلك لم تكن الإمامة في صيغها المتأخرة فعلاً تعبدياً تلقاه المسلمون أو بعضهم بصبر وثبات مهما كانت أثمانه، بل هي في صميمها استجابة لمزاج إسلامي عام أخذ يتعالى بمفهوم السلطة إلى درجة التقديس. وهو مزاج دشنته جماعات شيعية في فترة المختار الثقفي، وعمل العباسيون على تعميمه لدى استلامهم مقاليد الحكم فأسندوا صفات استثنائية لشخص الحاكم، وأطلقوا على رموزهم لقب الإمام، وأحاطوا شخص الخليفة بهالة ورهبة، إلى درجة أنهم تساموا باسمهم الشخصي من أن يتلفظ به العامة، واعتمدوا ألقاباً خاصة يتداولها الناس، إضافة إلى دعمهم تيارات غالت في مكانتهم وأخذت تلصق بهم صفات استثنائية وقدرات خارقة. ما حول السلطة إلى اصطفاء إلهي، إما بنص مباشر من الله وإما بأن تكشف عنه مجريات الأحداث التي تحصل بتقدير وتدبير ربانيين.

هذا السلوك عمم مفهوماً جديداً للسلطة، سرعان ما تحول إلى مزاج عام تكيف معه المسلمون، وفرض قواعد جديدة للتنافس السياسي والصراع على المشروعية. فالسلطة عندما تقرر حقيقتها، فإنها تقرر أيضاً من دون أن تقصد ذلك حقيقة خصومها، وبرنامج القوى المقاومة لها، وأيديولوجية المعارضة لسلطتها. ومع سحب السلطة من مجال التداول

---

(١) هذا النمط من فهم الإمامة السياسية كان منتشراً في الأمبراطورية الفارسية التي تسربت أدبياتها إلى المجال الإسلامي تحت عنوان الأدبيات السلطانية، فصار الخليفة والملك والسلطان بموجب هذه الأدبيات: «من طينة خاصة يختلف عن سائر الناس لا يدين بشخصه أو ملكه لأحد.. يتربع على رأس كل المراتب ويتحكم بها.. وهو فريد في نوعه يتموقع خارج الأسماء وخارج أخلاق العامة، طبيعته الحقيقية كلها عدل.. من حقه أن ينفرد في كل شيء اسماً ولباساً ومسكناً ومأكلاً، وكما يقول الجاحظ: وأولى الأمور بأخلاق الملك إن أمكنه التفرد بالماء والهواء ألا يشرك فيها أحدا فإن البهاء والعز والأبهة في التفرد». راجع: الآداب السلطانية، تشريح أصول الاستبداد، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٣٢٤، الكويت. راجع أيضاً: كمال عبد اللطيف، تشريح أصول الاستبداد، دار التنوير، بيروت.

الاجتماعي، وإلحاقها بالتدبير الإلهي الذي يتجلى عبر أخيار مصطفين، لم يكن أمام جميع القوى سوى الانسلاك في هذا المسار، والتعالي برموزها وحقائقها إلى حد العصمة وتغليفها بقداسة قادرة على منافسة السلطة وابتكار جميع أدوات مشروعيتها ومصادر إلزامها. هذا الأمر حول المجال العام من ساحة صراع الإرادات إلى صراع القداسات وتزاحم الأسرار. وباتت السلطة في مجرياتها ومصادرها ورموزها جزءاً عضوياً من عقيدة خلاص بعدما كان يفترض بها أن تكون تدبيراً بشرياً خالصاً وصناعة إنسانية.

عقيدة الإمام القطب ومركزيته في تكوين الجماعة الشيعية، تظهر جلية في الرواية عن الكليني على لسان هشام بن سالم قوله: «كنا بالمدينة بعد وفاة أبي عبد الله (الصادق) عليه السلام، أنا ومحمد بن النعمان صاحب الطاق والناس مجتمعون على عبد الله بن جعفر أنه صاحب الأمر بعد أبيه، والناس عنده، فسألناه....فقال: والله ما أدري... قال: فخرجنا ضلالا ما ندري إلى أين نتوجه أنا وأبو جعفر الأحول، فقعدنا في بعض أزقة المدينة باكين لا ندري إلى أين نتوجه وإلى من نقصد، نقول إلى المرجئة إلى المعتزلة إلى الزيدية؟...»[1].

رغم شبهة الوضع في هذه الرواية، لا لجهة رواتها بل لجهة صياغتها ومضمونها اللذين يهدفان إلى إثبات إمامة موسى الكاظم بطريق معجز، إلا أنها تُظهر ذهنية راسخة وسلوكاً معمماً لدى الشيعة الإمامية حينذاك تجاه موقع الإمام في وجودهم وحياتهم، وتبين الارتباك والضياع الحاصلين بفقدانه. فافتقاد الإمام بحسب الرواية هو انتهاءٌ لأصل التشيع وانفراط عقده الاجتماعي، وهو ما دفعهم في الرواية إلى التفكير في اعتماد وجهة تدين جديدة خارج التشيع: إما المعتزلة وإما المرجئة وإما الزيدية، التي على ما يبدو أصبحت فرقاً ذات انتظام خاص وعصبية داخلية، بعدما كانت في بداية التاريخ الإسلامي مقترحات فكرية ومواقف سياسية وتطلعات دينية خالية من أي تحزب خارج الانتماء العام للإسلام.

بذلك، أخذت فكرة الإمام تتعزز عند الشيعة في زمن الصادق وما بعده بفعل التعميم العباسي الرسمي لمفهوم السلطة من جهة، وبفعل بنية الجماعة الشيعية التي أخذت تتمايز عن المكونات الاجتماعية الأخرى، وتنفصل عن سواد الناس وعامتهم وتتخذ لنفسها بنية

---

(١) راجع: الشيخ المفيد، الإرشاد، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ٢٢٢.

هرمية داخلية وانتظاماً خاصاً. وهي هرمية كان الإمام رأسها وأساس وجودها، وسيصبح في مسار التسامي التصاعدي في صفاته أساس وجود الكون وبقاء الوجود، بحيث يرمز افتقاده أو غيابه، لا إلى سقوط الجماعة وتشتتها فحسب، بل إلى تناثر الكون كله وخلخلة نظامه وبنيانه. أي يصبح الإمام في لحظات التعالي في شخصه حقيقة وجود وانتظام كونيين وليس مجرد بقاء لجماعة خاصة. وهو ما عبرت عنه الرواية بوضوح بأنه لولا وجود الإمام لساخت الأرض.

الفصل السابع

صدمة الغيبة

٧ . ١ جدل الإمامة بعد الحسن العسكري

عانت الإمامية كما تبين معنا انشقاقات واضطرابات في أكثر من محطة، جراء التضييق الذي مورس بحق الأئمة لجهة الإقامة الجبرية التي فُرضت عليهم في عاصمة الخلافة، والمراقبة الشديدة التي مورست بحق رمزهم، ما جعل اتصال الإمام بأتباعه ومؤيديه في غاية الصعوبة والشدة، وأضحت قاعدة الإمام متروكة وحدها، وعليها تدبير شؤونها بنفسها في كثير من الحالات، فأخذت تولد مواقف وقناعات تعوض بها غياب الإمام من حياتها، وتوازن بها الفقدان الحاصل لها في جانبي السلطة السياسية من جهة وفي قلة العدد إزاء الجمهور الواسع من المسلمين من جهة أخرى

وقد أثار موت الحسن بن علي العسكري لغطاً كبيراً بين أتباعه، الذي تضاربت المواقف حول ما إذا ترك خلفاً يخلفه في موقعه، وعلى فرض وجود من يخلفه فما الذي يفسر غيابه واحتجابه الكامل عن الناس بحيث لم يعد بإمكان أحد أن يراه أو يتثبت من وجوده؟

ويبين القمي صاحب كتاب المقالات والفرق[1]، حال الشيعة الإمامية بعد وفاة العسكري على الشكل الآتي:

«وتوفي (الحسن العسكري) ولم يُرَ له خلف ولم يعرف له ولد ظاهر، فاقتسم ما ظهر من ميراثه أخوه جعفر وأمّه». هي وضعية جديدة ومختلفة بالكامل عن وضعية الإمامية السابقة، لا لجهة صعوبة الاتصال بالإمام، بل لصعوبة الاعتقاد بأصل وجود خلف للحسن العسكري، وعدم ظهور هذا الإمام ولو لمرة واحدة أمام الملأ أو أمام جملة أصحاب يدحض الشك بوجوده. فقوله «لم يُر له خلف» يعني أنه في فترة تأليف هذا الكتاب لم يكن هنالك شاهد على رؤية هذا الخلف من أحد[2]، بل كان تقسيم ميراث الحسن العسكري بين اخيه وأمه دليلاً إضافياً وحاسماً على عدم وجود هذه الشخصية في وعي جميع أتباع الحسن العسكري. فالراسخ لديهم عدم وجود دليل حسي مباشر على وجوده، ما استدعى مبادرة من القاعدة الاجتماعية للتكيف مع الوضع الجديد، وملء الفراغ الهائل الحاصل، وهي مبادرة ستكون مغايرة بالكامل عن الحالات السابقة، وتتأسس على واقع وحقيقة أنه «لم يُر»، أي غير موجود بينهم ولم يعد بالإمكان رؤيته بعد الآن.

ما حصل ليس حدثاً عادياً، هو بالنسبة إلى الشخص المؤمن حينذاك انهيار كامل لنسق، لا ينظم مجريات حياته اليومية فحسب، بل ينظم وعيه للكون والوجود نفسه. انهيار هذا النسق يعني بالنسبة إليه انهيار نظام الوجود كله وخلخلة هائلة في مساره، وفقدان الحياة لمعناها ومغزاها. فالإمام في الوعي الإمامي بات قطب الإيمان، هو النص نفسه، هو شاهد الوحي، هو القرآن الناطق، ووجوده يكفل للمؤمن انتظام الكون كله. قطبية الإمام في وعي المؤمن لم تعد قطبية اجتماعية، بل قطبية للكون كله، وغيابه أو افتقاده يعني سقوط القطب

---

(١) أهمية هذا الكتاب أنه بمثابة وثيقة مهمة دونت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، أي بداية ما يعرف عند الإمامية بالغيبة الصغرى. وهو مرآة صافية لتفاعلات تلك الفترة، والتي تم التغطية عليها بمدونات ومصنفات روائية لاحقة ذات طابع أيديولوجي أو مذهبي.

(٢) هذا يدحض الروايات التي وردت لاحقاً والتي تؤكد رؤية خلف للحسن العسكري ويدحض أيضاً فكرة السفراء الذين يدعون الواسطة بينهم وبينه. راجع: سعد بن عبد الله الأشعري القمي، المقالات والفرق، ص. ١٠٢.

الذي يرفع الكون بأسره ويشد عناصره بعضها إلى بعض في وضعية انتظام كاملة. بغياب الإمام لا تنهار الجماعة الشيعية فحسب بل «تسيخ الارض» بحسب الرواية عن جعفر الصادق.

لحظة الصدمة الأولى هي الارتباك والهلع والاضطراب، تعقبها محاولات جديدة لاستيعاب الوضع الجديد وتأسيس انتظام مختلف يتكيف مع غياب الإمام أو عدم وجوده، بناء يقين جديد يستبدل باليقين السابق، ويوفر للمؤمن الراحة النفسية والطمأنينة الذهنية بأن خط الاتصال مع الله لم ينقطع، وأن الكون لن يقع على رؤوس الناس بعدما افتُقِدَ الإمام الرافع له.

يقول القمي: «فافترق أصحابه من بعده خمس عشرة فرقة»، وهو عدد غير عادي للاختلاف بين الأتباع، ما يدل أولاً على عدم وجود إجراءات داخل الجماعة الشيعية أو ضابطة مرجعية، من نص أو تعميم من الإمام أو فهم راسخ بين الأتباع أو طبقة محترفين لإدارة شؤون المقدس (فقهاء أو علماء حديث أو متكلمون) تحسم الجدل الداخلي وتمكن الأتباع من استيعاب الصدمات وتجاوز الأزمات الصعبة. بل كان وضع الإمامية مربكاً عند كل منعطف وكل حالات الفراغ، بخاصة عند وفاة كل إمام وتحديد من يخلفه مثلما تبين معنا. إلا أن افتراق أصحاب العسكري إلى خمس عشرة فرقة كان رقماً قياسياً، يظهر أن افتراقهم لم يكن حول تعيين الإمام الجديد، مثلما كان يحصل في السابق، بل حول العقيدة الجديدة التي يجب اتباعها للخروج من الحالة الصعبة التي سميت بفترة الحيرة واستمرت لأكثر من سبعين عاماً، وتسببت بحسب تعبير علي بن بابويه الصدوق والقاضي النعماني بخروج أكثر الإمامية عن المذهب واعتناقهم مذاهب أخرى. وتعبير «أصحابه» في قول الأشعري القمي تدل على أن الانقسام حصل بين الطبقة القريبة من الحسن العسكري، وليس أتباعه فقط، أي الجماعة الخلص التي يعتمدها في تلقي آرائه وأفكاره. ما يعني أن الانقسام كان عمودياً، لم يقتصر على عامة الشيعة، بل شمل الرواة والمحدثين، الذين اتخذوا مواقف متعددة، واستندت كل فرقة كما سيتبين معنا، لا إلى اجتهادات شخصية بل إلى روايات تسند مبناها.

***

٢.٧ فرق الغيبة

ويستعرض الأشعري القمي آراء هذه الفرق، التي ينتمي القمي إلى إحداها التي ستكون الفرقة الإمامية الإثني عشرية لاحقاً. لكن هذا لم يمنع القمي من الاحتفاظ بقدر معتبر من الموضوعية في نقل آراء هذه الفرق، تظهر حال الجماعة الشيعية بعد وفاة العسكري، والتي سنستعرضها بإيجاز شديد:

«وقالت الفرقة الثانية إن الحسن بن علي حيّ لم يمت، وإنما غاب وهو القائم، ولا يجوز أن يموت الإمام ولا ولد له، ولا خلف معروف ظاهر، لان الأرض لا تخلو من إمام... وانما يجوز الوقوف على من ظهرت وفاته ولا خلف له بين ظاهر فيجب الوقوف عليه...

وقالت الفرقة الثالثة إن الحسن بن علي مات وحي بعد موته وهو القائم...

وقالت الفرقة الرابعة إن الحسن بن علي قد صحت وفاته كما صحت وفاة آبائه بتواطؤ الأخبار التى لا يجوز تكذيب مثلها، وكثرة المشاهدين لموته وتواتر ذلك عن الولي له والعدو، وصح بمثل هذه الأسباب انه لا خلف له، فلما صح عندنا الوجهان ثبت أنه لا إمام بعد الحسن بن علي، وأن الإمامة انقطعت وذلك جائز في المعقول والقياس والتعارف، كما جاز أن تنقطع النبوة بعد محمّد فلا يكون بعده شيء، فكذلك جائز أن تنقطع الإمامة...

وقالت الفرقة الخامسة إن الحسن بن علي قد مات وصح موته وانقطعت الإمامة إلى وقت يبعث اللّه فيه قائماً من آل محمّد ممن قد مضى...لأن وفاة الحسن بن علي قد صحت وصح أنه لا خلف له فقد انقطعت الإمامة ولا عقب له وإذ لا يجوز إلّا أن يكون في الأعقاب...

وقالت الفرقة السادسة إن الحسن وجعفراً لم يكونا إمامين فإن الإمام كان محمّد (ابن علي الهادي) الميّت في حياة أبيه، وإن أباهما لم يوص إلى واحد منهما ولا أشار إليه بإمامة، وإنّما ادّعيا ما لم يكن لهما بحقّ...

وقالت الفرقة السابعة إنّ الحسن بن علي توفّى ولا عقب له والإمام بعده جعفر بن علي أخوه وإليه أوصى الحسن ومنه قبل جعفر الوصيّة وعنه صارت إليه الإمامة...

وقالت الفرقة الثامنة إنّ الإمام جعفر بن علي وإن إمامته أفضت إليه من قبل أبيه علي

ابن محمّد وأن القول بإمامة الحسن كان غلطاً وخطأ، وجب علينا الرجوع عنه الى إمامة جعفر، فلمّا مضى الحسن ولا ولد له علموا أنّهم قد أخطأوا في مقالتهم بإمامته، وان الإمامة لا يجوز ان تكون فيمن لا خلف له، فقد صح عندنا أنّه ادعى باطلاً.

وقالت الفرقة التاسعة إن الإمام هو جعفر بن علي أخو الحسن العسكري لا يجوز غيره، إذ لا ولد للحسن معروف ولا أخ إلا جعفر في وصية أبيه...

وقالت الفرقة العاشرة إن الإمام كان محمّد بن علي بإشارة أبيه إليه ونصبه له إماماً ونص على اسمه وعينه، ولا يجوز أن يشير الإمام بالإمامة والوصيّة إلى غير إمام فلا تثبت إمامته على أبيه، ثمّ بدا للّه في قبضه إليه في حياة أبيه أوصى محمّد إلى جعفر أخيه بأمر أبيه...

وقالت الفرقة الرابعة عشرة لا ولد للحسن بن عليّ أصلاً لأننا تبحّرنا ذلك بكلّ وجه وفتّشنا عنه سرّاً وعلانية، وبحثنا عن خبره في حياة الحسن بكل سبب فلم نجده ولو جاز أن يقول في مثل الحسن بن علي وقد توفى ولا ولد له ظاهر معروف إن له ولداً مستوراً، لجاز مثل هذه الدعوى في كلّ ميّت من غير خلف ولجاز مثل ذلك في النبيّ صلوات اللّه عليه أن يقال خلف ابناً رسولاً نبياً...

وقالت الفرقة الخامسة عشرة نحن لا ندرى ما نقول في ذلك وقد اشتبه علينا الأمر فلسنا نعلم أن للحسن بن علي ولداً أم لا، أم الإمامة صحّت لجعفر أم لمحمد، وقد كثر الاختلاف. إلّا أنّا نقول إن الحسن بن علي كان إماماً مفترض الطاعة ثابت الإمامة، وقد توفى عليه السّلام وصحّت وفاته، والأرض لا تخلو من حجّة فنحن نتوقّف ولا نقدم على القول بإمامة أحد بعده، إذ لم يصح عندنا أن له خلفاً وخفى علينا أمره، حتّى يصح لنا الأمر ويتبيّن»[1].

***

ليعذرني القارئ على إيراد النص بهذا الطول، لكنه ينقل المشهد الاعتقادي من داخل جماعة الإمامية بعد وفاة الحسن العسكري. فالقمي ينتمي إلى الشيعة الإمامية ومنحاز إلى

---

(١) المقالات والفرق، مصدر سابق، ص. ١٠٢.

إحدى الفرق الخمس عشرة التي اختلفت في حال الإمامة بعد وفاة العسكري. ورغم ذلك فإن شهادة القمي تعتبر وثيقة تاريخية ذات أهمية كبيرة لجهة أنها تظهر وضع الشيعة بعد وفاة العسكري والتفاعلات الاجتماعية وردود الأفعال إزاء حالة الفراغ الهائلة التي أثارت الرعب الديني داخل هذه الجماعة وعمدت عبر نخبها إلى اقتراح مواقف جديدة للتكيف مع الوضع الجديد. بخاصة أنها توثق وضعاً لفترة تاريخية سبقت ظهور المصنفات الروائية ذات الطابع الموسوعي، التي أعادت بناء الوعي الشيعي الإمامي بطريقة مختلفة وأخذت تسد الفراغات التي أحدثها موت العسكري المفاجئ وتجعل من عقيدة الإمام الثاني عشر حقيقة تاريخية ودينية راسخة.

انطلاقاً من نص القمي الذي أوردناه، نود إثارة النقاط التالية:

إن وجود ولد للعسكري يخلفه أمر مؤكد النفي لدى جميع الفرق التي ذكرناها. إذ تقترح جميعها معتقداً جديداً مبنياً على عدم وجوده. فالثابت لدى عموم المسلمين وبنظر دوائر السلطة الرسمية أن الحسن العسكري مات من دون عقب يخلفه، ما استدعى تقسيم إرث العسكري بين أمه وأخيه. كذلك فقد كان موقف أتباع العسكري قاطعاً بعدم وجود ولد للعسكري يخلفه، ما اضطرهم إلى اتخاذ معتقد جديد استناداً إلى الوضع الجديد.

تنوعت عبارات هذه الفرق لكنها اشتركت في حقيقة مؤكدة لديها وهي أنه: «**ثبت أنه لا إمام بعد الحسن بن علي**»، «**وأن الإمامة انقطعت**»، «**إذ لا ولد للحسن معروف**». «**فنحن نتوقّف ولا نقدم على القول بإمامة أحد بعده**»، «**إذ لم يصح عندنا أن له خلفاً وخفي علينا أمره**».

اللافت في قول الفرقة الرابعة عشرة، هو أنها اعتمدت موقفها بنفي وجود خلف للحسن العسكري بعد التثبت والتحقيق. بالقول: «**لا ولد للحسن بن عليّ أصلاً لأنا تبحّرنا ذلك بكلّ وجه وفتّشنا عنه سرّاً وعلانية، وبحثنا عن خبره في حياة الحسن بكل سبب فلم نجده**». وهي أقوال تنفي أي دليل حسي متداول بين أتباع العسكري يمكن التعويل عليه، ما يجعل النفي بوجود الشخص المزعوم بمثابة حقيقة مؤكدة لديهم بفعل التقصي والتحقيق وليس مجرد نفي حدسي. وهذا يدحض كل الشهادات المستفيضة التي أدلت بها الروايات

اللاحقة على وجود ولد للحسن واعتباره الإمام الثاني عشر وتسميته بالقائم. فكل شيء من ذلك لم يكن موجوداً أو متداولاً أو متفقاً عليه حتى أواخر القرن الثالث الهجري.

ويستدل أصحاب الفرقة الرابعة عشرة على موقفهم بتحليل عقلي في غاية الدقة، وهو أنه لو جاز القول بوجود ولد للحسن العسكري من دون دليل حسي والاقتصار في ذلك على المعتقد الديني، لجاز إثبات وجود ولد لأي ميت سابق بمن فيهم النبي: «**لجاز مثل هذه الدعوى في كلّ ميّت من غير خلف ولجاز مثل ذلك في النبيّ (ص) أن يقال خلف ابناً رسولا نبياً**».

هذا القول ينفي وجود ولد للحسن العسكري بناءً على «التبحر بكل وجه» و«فتشنا عنه سراً وعلانية»، و«بحثنا عن خبره في حياة الحسن بكل سبب فلم نجده». وسيظهر معنا أن الفرقة الأولى التي أثبتت وجود ولد للحسن العسكري، لم تستند إلى الشهادة التاريخية أو الحسية، بل استندت إلى الضرورة الدينية واعتبارها أمراً تعبدياً، أي هي من مستلزمات الاعتقاد بالإمامة المعرضة للانهيار من دون خلف للعسكري، وليست نابعة من شهادة تاريخية معتمدة أو معممة تملك قوة حسم الجدل وتبديد الشكوك التي عممت نفسها. (سنأتي على ذكر هذه الفرقة لاحقاً)

لو راجعنا مواقف الفرقة الرابعة، لوجدنا أنها تعتمد الأسباب والسبل الطبيعية والاعتيادية في اتباع أي إمام، فوسيلتها لذلك هي «تواطؤ الأخبار» أي توافقها واتفاقها لا تعارضها، فتأخذ بما هو علني وصريح ولا يقبل المخالفة لا بما هو سري وخفي، وبـ«كثرة المشاهدين» أي الشهادات الحسية التي رأت والتي لا بد من كثرتها ليكون هنالك اطمئنانٌ بصحة الخبر. هذه الأسباب اعتمدتها هذه الفرقة لتؤكد وفاة الحسن العسكري فتقطع على جميع القائلين بأن الحسن لا يزال حياً يرزق، وتؤكد بنحو قاطع متوسلة بذلك بوسائل عقلانية ومنطقية عدم وجود ولد للحسن يعقبه في الإمامة.

بيد أن الأهمية الكبرى هي وصولهم إلى نتيجة في غاية الأهمية وهي أن سلسلة الإمامة التي درجوا على اتباعها منذ علي قد انقطعت. وليس في ذلك أية استحالة أو خلل ديني، فهو أمر «جائز في المعقول والقياس والتعارف». فالبناء على انقطاع الإمامة وسيلته ليس التخمين بل «المعقول»، أي ما يمكن إيجاد تفسير مقنع له يقبله كل الناس وليس الخاصة

القليلة منهم، و«القياس» أي وجود مثال سابق عليه حصل في التاريخ يمكن القياس عليه ليحظى بالقبول والمعقولية، و«التعارف» أي ضرورة اتباع ما هو مألوف ومشهور بين الناس في التحقق من إمامة إمامهم والتثبت من وجوده. فيكون الموقف الأقرب للمنطق بالنسبة لهذه الفرقة هو أن الإمامة قد انقطعت، أي إن دورها قد اكتمل ووصل إلى نهايته، مثلها مثل النبوة التي اكتمل دورها من دون أن ينقص ذلك شيئاً في رسالة الإسلام.

من الواضح أن مباني هذه الفرقة تقوم على الوسائل الاعتيادية التي يعتمدها كل الناس من دون فرق بين الإمامية وغيرها، أي الشهرة وتواطؤ الأخبار والمعقول والقياس والمتعارف، وهي وسائل كانت معتمدة عند جميع المسلمين من دون استثناء، وتعتمدها هذه الجماعة أيضاً. ما يدل بوضوح على رفضهم عنصر المعجزة أو السر في الإمامة، أو القدرات الخارقة في الأئمة، وأن اتباعهم كان لفضيلة أخلاقية وسلوكية فيهم.

كما أن قولهم بانقطاع الإمامة واعتبار ذلك أمراً معقولاً ومنطقياً، يدل على أن الإمامة وظيفة دينية لتبيان أحكام الدين وبناء نموذج أخلاقي- سلوكي للاقتداء بهم، ومع اكتمال هذا النموذج مثلما اكتملت الرسالة، كان لا بد للإمامة أن تنقطع وأن يترك المؤمنون وحدهم في تدبير أمورهم. ما يدل على أن الإمامة كانت في وعيهم وظيفة موقتة وليست ضرورة من ضرورات الدين أو الاجتماع أو السلطة. فالإمامة إرث علمي وسلوكي تركه الأئمة، وبات المؤمنون بعد موت العسكري متروكين لأنفسهم في تدبير وتسيير شؤونهم الحياتية والدينية معاً.

هذا ينسجم مع القول بأن الكثير من علماء الإمامية كانوا ينظرون إلى الأئمة بصفتهم أهل فضيلة ومصدر علم لا بصفتهم ضرورة دينية أو كونية، وهي قناعة تنسجم مع القول بإمكان انقطاع الإمامة، والتعبد بالإرث الذي تركه الأئمة السابقون، الذين كان عليهم أداء مهمة محددة، ومع اكتمالها وانتهاء أمدها صار لزاماً توقف سلسلة الأئمة مثلما حصل للنبي الذي كان اكتمال تبليغ الدين علامة على انتهاء مهمته وقرب أجله.

التناقض في المواقف من وجود ولد للحسن العسكري، وفي تحديد الوظيفة الدينية الجديدة بعد وفاة العسكري، دليل واضح على غياب معيار يحسم الجدل في الفترات

الحرجة، سواء لجهة وجود مرجعية خاصة داخل هذه الجماعة تملك صلاحية البت الحاسم في هذه الأمور، أو لجهة وجود نص معمم ومعروف ومحل اعتراف مشترك، بل كان لكل فرقة أو مجموعة رواياتها التي لا ترقى إلى التوافق أو القبول العام داخل المجموعة الشيعية، ما يدل على أن الروايات حينذاك كانت بتصرف الفرق الخاصة للدفاع عن معتقدها وتأييد مبدئها، وأن تداول الرواية حينذاك كان أقرب إلى التداول الشعبي غير المنضبط منه إلى تداول منحصر بجهة متخصصة تملك صلاحية تحديد صحيح الرواية من سقيمها.

هذا يؤكد من جديد أن عدم تداول الرواية في العلن، والتمايز عن عموم المسلمين بخصوص معتقد أو موقف معين، فرض تداول السر ليس للمعتقد فحسب ولكن للروايات المنقولة والمروية عن أئمة هؤلاء. وتداول السر يعني كما ذكرنا تفلت الرواية من المراقبة العلنية والتدقيق العلمي، وتعريضها للدس أو الوضع الذي يمكنه بسهولة التسرب داخل التداول الروائي من دون أن يحدث استهجاناً أو استنكاراً من أحد، خصوصاً إذا جاء مستجيباً لمزاج نفس- اجتماعي عام ينزع إلى التسامي بمعتقداته والتعالي برموزه إلى مستوى القداسة والقدرة على اجتراح المعجزات.

قول أحد الفرق بأن «القول بإمامة الحسن كان غلطاً وخطأ»، وإنهم «أخطأوا في مقالتهم بإمامته (الحسن العسكري)»، يؤكد أن تعيين الإمام الذي يخلف السلف هو تنصيب جماعي، أي قناعة تولدها جماعة خاصة أو عامة بإمامة شخص معين، وأن اعتمادهم هذا الإمام أو ذاك لم يكن على أساس تعبد إلزامي، أو دليل حاسم داخل الجماعة، بل اجتهاد منهم، وقرار تتخذه جماعة خاصة أو عامة منهم باعتماد شخص معين إماماً دون غيره. فالرجوع عن إمامة الحسن لم يخلق لدى هؤلاء أية مشكلة دينية، بسبب أن اعتماد إمامة الحسن العسكري لم تكن منذ البداية على قاعدة الدليل الديني البيِّن، بل فعل جماعة ارتأت أهلية شخص للإمامة دون غيره، واحتفظت لنفسها بحق العدول عنه واتباع غيره. وقد حصل هذا سابقاً في العدول عن عبد الله الأفطح الذي كان يتبعه أكثر الشيعة، ثم عدلوا عنه واتبعوا موسى الكاظم.

تعدد المعايير في اتخاذ الموقف الجديد، يؤكد أن البيئة الإمامية لم تكن على عقيدة واحدة، أي معيار موحد في مواصفات الإمام وخصائصه، بل تراوحت بين الاتجاه العقلاني

الذي تميزت به الفرق الرابعة والخامسة والخامسة عشرة، وبين الاتجاهات التي تلجأ إلى المعجزة بنفي الموت عن العسكري وأنه القائم الموكل إليه تصويب الخلل التاريخي والأخلاقي، في حين رأى البعض أن جعفراً شقيق الحسن العسكري هو الإمام المفترض لأنه البقية الباقية من ولد علي الهادي، في حين ذهب آخرون إلى أن الحسن انتحل الإمامة ولا بد من الرجوع إلى أخيه جعفر.

يتبين معنا عدم وجود مرجعية علمية جامعة آنذاك تدقق في المسائل ويلجأ الناس إليها في التعامل مع الأزمات وحالات الفراغ. فكنا نجد تداول الرواية منتشراً بطريقة خارجة عن الضبط، والتدوين حينذاك يخلط بين رواة الغلاة وغيرهم. السبب في ذلك هو أن معايير نقد الرواية والراوي لم تكن قد تبلورت بعد، والبناءات العلمية-الكلية للمذهب التي تنظم التفريعات عن الأصل الجامع لم تتأسس بعد. أي لم تنشأ الطبقة أو المؤسسة العلمية التي تملك صلاحية تحديد الموقف الديني المناسب في تلك اللحظة الحرجة.

هذا يفسر تعدد الآراء وتنوعها وتضاربها وحتى تناقضها، حيث اتسم بعضها بالغرابة مثل الفرقة النفيسية، وبعضها بالحس العقلاني والحسي، والبعض الآخر بالتعبد الخالص، في حين اتسمت آراء أخرى بالواقعية، أو بالتردد والتوقف. وهي مواقف دالة على أن تداول الرواية لم يقتصر على نخبة علمية متخصصة، بل كان لا يزال في دائرة التداول الشعبي، الذي يتفلت عادة من أي ضابط، ولا يميز بين الرغبة والواقع، أو بين الخيال والحقيقة، أو بين الذات والموضوع. فالرواية طريق اتصال مع المقدس، ومع غياب الرمز تشتد الحاجة إلى قناة الاتصال هذه، وتصبح الرواية محل تعويض نفسي للفراغ المربك والمحير بعد موت العسكري، ومجال نشاط جمعي غير فردي أو نخبوي متخصص، لإسقاط ما تراه من الموقف المناسب.

هذا يؤكد أن القناعات والآراء المتعددة لم تستند إلى روايات مؤكدة أو محققة لدى هذه الفرق، بل كانت الرواية نفسها لغة التعبير عن هذه الآراء والمواقف والقناعات المنتشرة؛ فالرواية في جو التجاذب الحاصل مُنتَج اجتماعي يتوسل المقدس لتعميم وترسيخ قناعة خاصة. وهذا يفسر انتشار الرواية بطريقة فوضوية ومخيفة، إلى درجة أن مصنف الكافي

للكليني اقتصر على تصنيف ستة عشر ألف رواية من أصل ثلاث مائة ألف رواية كانت منتشرة بين الشيعة في المدن المتعددة والآفاق البعيدة[1].

***

٣.٧ فرقة الإمامية

أما الفرقة التي أكدت وجود ولد يخلف الحسن العسكري في الإمامة، فقد تعددت وانقسمت إلى أكثر من فرقة، بحسب ما ورد في مصنف الأشعري، منها من قال بأن الحسن بن علي قد توفي وهو إمام وخلّف ابناً بالغاً يقال له محمّد، وبعضهم قال بأن للحسن العسكري خلفاً ذكراً يقال له علي وكذّبوا القائلين بمحمد، وزعموا أنه لا ولد للحسن غير علي، وأنّه قد عرفه خاصة أبيه وشاهدوه، وهي فرقة قليلة بناحية سواد الكوفة، وبعضهم قال بأن للحسن بن علي ولداً ولد بعد وفاته بثمانية أشهر وأنّه مستتر لا يعرف اسمه ولا مكانه، واعتلّوا في تجويز ذلك بحديث يروى عن أبي الحسن الرضا أنّه قال: إنّكم ستبتلون بالجنين في بطن أمه والرضيع[2].

أما الفرقة التي تمثل امتداداً للمذهب الإمامي المعروف فهي بحسب الأشعري القمي: «المعروفة بالإمامية» فقد قالت بأن «للّه في أرضه بعد مضي الحسن بن علي حجّة على عباده وخليفة في بلاده.. ولا يكون إلّا في عقب الحسن بن علي بن محمّد إلى فناء الخلق.. ولو كان في الأرض رجلان كان أحدهما الحجّة، ولو مات أحدهما لكان الباقي منهما الحجّة.. ولو خلت ساعة لساخت الأرض ومن عليها... فنحن متمسّكون بإمامة الحسن بن علي، مقرّون بوفاته موقنون مؤمنون **بأنّ له خلفاً من صلبه، متديّنون بذلك**، وأنّه الإمام من بعد أبيه الحسن بن علي، وأنّه في هذه الحالة مستتر خائف مغمور مأمور بذلك، حتّى يأذن اللّه عزّ وجلّ له فيظهر ويعلن أمره، كظهور من مضى قبله من آبائه إذ الأمر للّه تبارك وتعالى يفعل ما يشاء ويأمر بما يريد من ظهور وخفاء ونطق وصموت، كما أمر رسوله صلى اللّه عليه وآله

---

(١) هذا يعني أن الكليني صحح أو وثق خمسة بالمئة من الروايات التي كانت بين يديه. راجع: رجال الطوسي، ص. ٤٦٢.

(٢) المقالات والفرق، مصدر سابق، ص. ١٠٢.

في حال نبوّته بترك إظهار أمره والسكوت والإخفاء من أعدائه والاستتار، وترك إظهار النبوّة الّتي هى أجل وأعظم وأشهر من الإمامة...

وليس على العباد أن يبحثوا عن امور اللّه ويقفوا إثر ما لا علم لهم به ويطلبوا إظهاره فستره اللّه عليهم وغيّبه عنهم.. فليس يجوز لمؤمن ولا مؤمنة طلب ما ستره اللّه، ولا البحث عن اسمه وموضعه، ولا السؤال عن أمره ومكانه، حتّى يؤمروا بذلك، إذ هو عليه السّلام غائب خائف مغمود مستور بستر اللّه من متبع لأمره عزّ وجلّ ولأمر آبائه، بل البحث عن أمره وطلب مكانه والسؤال عن حاله وأمره محرم، لا يحل ولا يسع لأنّ في طلب ذلك وإظهار ما ستره اللّه عنا وكشفه وإعلان أمره والتنويه باسمه معصية اللّه، والعون على سفك دمه عليه السّلام ودماء شيعته وانتهاك حرمته...

ولا يجوز لنا ولا لأحد من الخلق ان يختار إماماً برأيه ومعقوله واستدلاله، وكيف يجوز هذا وقد حظره اللّه جلّ وتعالى على رسله وأنبيائه وجميع خلقه فقال في كتابه، إذا لم يجعل الاختيار إليهم في شيء من ذلك... وانّما اختيار الحجج والأئمة إلى اللّه عزّ وجلّ وإقامتهم إليه، فهو يقيمهم ويختارهم ويخفيهم وإذا شاء أقامهم فيظهرهم إذا أراد، ويستره إذا شاء فلا يبديه، لأنّه تبارك وتعالى أعلم بتدبيره في خلقه وأعرف بمصلحتهم والإمام أعلم بامور نفسه وزمانه وحوادث أمور اللّه منا»[1].

إيراد النص بهذا الطول ضرورة لتعرف سمات الفرقة الجديدة التي أصبحت تعرف لاحقاً بالإثني عشرية، وهي الفرقة التي أصبحت المعبر الحصري عن الإمامية بعد زوال وانقراض بقية الفرق.

للتعرف إلى الخصائص الجديدة لهذه الفرقة، نود إثارة النقاط الآتية:

إن لقب الإمامية حصر بالفرقة التي ذكرها القمي، ما يعني أنها تسمية مستحدثة، ولم تكن متداولة في السابق، حيث كان يغلب استعمال لقب الرافضة من قبل غير الشيعة، وتعبير موالي أهل البيت أو شيعتهم داخل الجماعة الخاصة. هذا يعني أنها تسمية جديدة لمعتقد جديد بالكامل يتضمن بداخله معتقدات سابقة، لكنه يحمل صياغات جديدة تُدخل الإمام

(١) المصدر نفسه.

الثاني عشر خلف الحسن العسكري داخل المعتقد الجديد، وتؤسس لفهم جديد لمعنى الإمامة ووظائف الإمام المتبع[1].

الواضح من كلام القمي أن احتجاب محمد بن الحسن، الإمام الثاني عشر، موقت وقصير، يشبه غيبة النبي حين أمره الله «بترك إظهار أمره والسكوت والاختفاء من أعدائه والاستتار، وترك إظهار النبوّة الّتي هى أجل وأعظم وأشهر من الإمامة»، فهذا الإمام «مستتر خائف مغمور مأمور بذلك، حتّى يأذن اللّه عزّ وجلّ له فيظهر ويعلن أمره، كظهور من مضى قبله من آبائه»، ما يعني أن مدة احتجابه قصيرة وطارئة وسيظهر قريباً مثلما ظهر آباؤه وظهر النبي بعد غيبة قصيرة.

لم يذكر القمي مصطلح الغيبة الذي أطلق لاحقاً على غياب الإمام الثاني عشر، والذي اتخذ دلالة دينية خاصة. بل كان يعبر عن احتجابه بترك إظهار أمره والاستتار والاختفاء من أعدائه. أي هو فعل موقت وطارئ بسبب ظروف آنية، ما أن تنجلي سيعود «فيظهر ويعلن أمره».

كان واضحاً في ذهن الأشعري أن الإمام الثاني عشر ليس الإمام المهدي أو قائم آل محمد الموكل إليه إقامة القسط والعدل في الأرض بعدما ملئت ظلماً وجوراً. فهو إمام مستتر وسيظهر قريباً والإمامة مستمرة في عقبه إلى يوم القيامة. فقوله: «ولا يكون إلّا في عقب الحسن بن علي بن محمّد إلى فناء الخلق وانقطاع أمر اللّه ونهيه ورفعه التكليف عن عباده، متصل ذلك ما اتّصلت أمور اللّه، ولو كان في الأرض رجلان كان أحدهما الحجّة»، يدل بوضوح على استمرار سلسلة الأئمة إلى ما لانهاية إلى يوم القيامة ولن تتوقف عند الثاني عشر. فضرورة الدين هي الإمام الذي هو حجة الله ولا يمكن للأرض أن تستمر من دونه لأن وجوده بمثابة ضمان ليس للدين فحسب بل لانتظام الكون والوجود نفسه، ومن

---

(١) هذا على الرغم من تداول هذا اللفظ قبل ذلك في أكثر من كتاب، مثل كتاب مقاتل الطالبيين، وورد في رد الإسكافي على كتاب العثمانية للجاحظ. لكن يبدو أن اللفظ كان يطلق على عموم الجماعات الشيعية للإشارة إلى مقالتها ومعتقداتها بمحورية الإمام عندها، ولم يطلق على خصوص فرقة خاصة من بين هذه الفرق.

دونه تسيخ الأرض بمن فيها وأهلها. ولهذا السبب فإن وجوده سر لا يجوز هتكه، واستتار لا يجوز كشفه.

الاعتقاد بوجود محمد بن الحسن لا على أساس الشواهد بل على أساس الإيمان به، يجعل وجود الإمام فرع حقيقته وماهيته، فضرورته الدينية أو الكونية تقتضي وجوده حتماً، ولا داعي للسؤال عن الشواهد الحسية، أي التاريخية، لإثبات وجوده الفعلي طالما أن وجوده الخارجي فرع الضرورة الدينية التي تجعل وجوده ضرورياً أيضاً. هذا النوع من الاستدلال سيستمر في استدلالات الإمامية اللاحقة، التي أخذت تفرع الوجود على بنود الاعتقاد لا على الوقائع التاريخية، ما جعل فكرة الإمامة في تأسيساتها الدينية والعقلية، مقولة فوق تاريخية، أي متعالية على التاريخ ومستغنية عن وقائعه الحسية.[1]

ولذلك قال القمي بأن الإيمان بوجود ولد للحسن العسكري هو من باب التعبد وليس من باب التثبت الحسي أو الشهادات المتضافرة، يقول القمي: «**موقنون مؤمنون بأنّ له خلفاً من صلبه، متديّنون بذلك**»؛ فاليقين والإيمان بوجود الخلف نابع من الإيمان واليقين والتدين بأن الأرض لا تخلو من حجة أي إمام وإلا لساخت الأرض، أي الانطلاق من المعتقد الديني لإثبات حقيقة خارجية. والإيمان بوجوده نابع لا من الشهادات الحسية، بل من الضرورة الدينية والكونية التي تفرض وجوده. أي إن وجوده ليس أثراً من آثار التحقق والتثبت التاريخيين، بل من متفرعات الضرورة الدينية.

إن عقيدة المهدي المنتظر بصياغاتها اللاحقة لم تكن قد تبلورت بعد، فالأساس ليس إقامة العدل بل بقاء الحجة الذي سيستمر في عقب الحسن العسكري إلى يوم القيامة. فبقاء الحجة ضمانة بقاء الجماعة، وأساس تماسكها، ولا يبدو أن هنالك أية مهمة منتظرة من

---

(١) يقول المرتضى: فمتى ورد عن أحدهم عليهم السلام فعل له ظاهر الذنب، وجب أن نصرفه عن ظاهره ونحمله على ما يطابق موجب الدليل العقلي فيهم (الذي يطابق المعتقد الإمامي)، كما فعلنا مثل ذلك في متشابه القرآن المقتضي ظاهره ما لا يجوز على الله تعالى. كل أمر ثبت بدليل قاطع غير محتمل فليس يجوز أن نرجع عنه ونتشكك فيه لأجل أمر محتمل. راجع: الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، دار الأضواء، بيروت ١٩٨٩، ص. ١٨٤.

الإمام الثاني عشر سوى أن يأذن الله له بالخروج من الاستتار ويعود إلى ممارسة مهامه مثل بقية الأئمة.

لم يرد أي ذكر لنواب إمام أو خواص أصحاب ذوي مكانة ويحملون خاصية السفارة عن الإمام الثاني عشر، وكلام القمي عن احتجاب محمد بن الحسن شامل ومطلق، لا يمكن الوصول إليه أو الاتصال به حتى بالواسطة. فأخبار السفارة لا أثر لها في أي مصنف من مصنفات الشيعة الإمامية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وتمت الإشارة إلى بعضها بطريقة غامضة في مصنفات الكليني والصدوقان والقاضي النعماني وحتى الشيخ المفيد، ولم يظهر بصيغة منتظمة وجلية إلا في كتاب «الغيبة» للشيخ الطوسي، أي بعد وفاة العسكري بأكثر من مئة وخمسين عاماً. ما يدل على أن موضوع السفارات صناعة روائية لاحقة كان لا بد منها للإيحاء باستمرار التواصل بين الإمام وأتباعه. في حين تؤكد نصوص القمي أن هذا الإمام مستتر ومحتجب والاتصال به ممتنع، وأن البحث عنه للتأكد من وجوده أو مجرد السعي للاتصال به هو شراكة في دمه، سواء أكان عبر التقصي الشخصي أو عبر وسيط آخر.

مع القمي ترسخ القول بأن أمر الإمام ليس من اختيار الناس بل هو أمر رباني. فبعد أن كان اتباع الإمام ضرورياً لاتخاذ معالم الدين منه، باتت الإمامة غيباً وسراً لا يملك أحد تحديد جهتها ووجهها وحقيقتها ووظيفتها وما يصح صدوره من الإمام وما لا يصح، والوصول إليها لا يكون بالاجتهاد أو الاستدلال العقلي والديني بل هي غيب وسر إلهيين. يقول القمي: «**فلا يجوز لنا ولا لأحد من الخلق أن يختار إماما برأيه ومعقوله واستدلاله،** وانّما اختيار الحجج والأئمة إلى اللّه عزّ وجلّ وإقامتهم إليه، فهو يقيمهم ويختارهم ويخفيهم.. لأنّه تبارك وتعالى أعلم بتدبيره في خلقه وأعرف بمصلحتهم والإمام أعلم بأمور نفسه وزمانه وحوادث أمور اللّه منا».

حين كان الشيعة في السابق يختبرون علم الإمام مثلما فعل زرارة مع عبد الله الأفطح والكاظم، ويتناقشون في أهلية الجواد لصغر سنه، وحين كانوا يتوقعون من الصادق أن يكون هو «القائم» أي القيام بدور ثوري لاستلام السلطة، وحين خلق قبول علي بالتحكيم جدلاً كبيراً بين أتباعه، وحين اعترض أكثر أصحاب الحسن على صلحه، بدأ اعتقاد جديد يرفع

كل هذه التفاعلات الاجتماعية ويسحب الإمامة من دائرة النقاش الاجتماعي، ويحيلها، في حقائقها وظهوراتها وممارساتها، فعلاً ربانياً خالصاً محاطاً بالسر، أي عدم القدرة على فهم مجرياتها بأي طريق من طرق التفكر والفهم الإنسانيين المتوافرة في ذلك الزمن وهي: المعقولية القائمة على البديهة العقلية والحس، والاجتهاد القائم على النشاط الذهني في فهم وتفسير الظواهر المحيطة به، والاستدلال القائم على الكشف عن المعنى الديني.

مع هذا المعتقد الجديد أخذت الإمامة تتأسس طوال القرن الرابع الهجري على الغيب الذي لا يمكن عقله أو فهمه أو تفسيره، بعدما كانت في السابق من مستلزمات العادة وضرورات الاجتماع، وعلى التسليم الخالص بعدما كان الدليل النقلي الجامع بين المسلمين أساس حجتها مثلما كان واضحاً في كتاب الإيضاح[1]. إنه أمر بحسب الرواية الجديدة التي يرويها الصدوق باعث على الغرابة، بل قد «تشمئز منه النفوس» بحسب الرواية، وسبيل الإيمان الوحيد هو التسليم المطلق بما يرد إلى المؤمنين من أخبار عن أئمتهم.

***

٤.٧ مصنفات الإمامية في أواخر القرن الثالث

نستخلص من كل هذا، بأن الشيعة الإمامية كانت بعد وفاة الحسن العسكري متفرقة الأهواء متعددة المواقف، ولم تستطع توحيد مواقفها أو عقيدتها إزاء الوضع الجديد والمقلق، الذي جعل أكثر الشيعة في حيرة من أمرهم حتى أواخر القرن الرابع الهجري. هذا الانقسام كان طبيعياً استدعاه موت الإمام بلا عقب معروف له، مع غياب مؤسسة علمية

---

(١) يقول الفضل بن شاذان في الإيضاح، وهو مصنف كتب في أوائل القرن الثالث: «وأنتم تزعمون أن الشيعة يقولون إن آل محمد يلهمون العلم إلهاماً بغير تعليم...مع أن الشيعة لا تقول بذلك من الرأي والإلهام والدليل على ذلك قول علي بن أبي طالب: ما عندنا إلا ما في كتاب الله أو ما في الصحيفة وصدق علي عليه السلام ما كان عنده إلا ما في كتاب الله لأن كتاب الله يجمع العلم كله الذي يحتاج إليه الناس في أمر دينهم فكل ما كان في الصحيفة فهو تفسير لما في كتاب الله..». راجع: الفضل بن شاذان، الإيضاح، مؤسسة انتشارات، طهران، الطبعة الأولى، ص. ٤٦١.

جامعة قادرة على تعميم موقف موحد، بل ظلت الأمور محل تداول وأخذ ورد بين الجميع من دون أن يستدعي ذلك تكفيراً من أحد، أو نبذاً لأحد بحسب ظاهر عبارات القمي.

افتراق جماعة الإمامية إلى خمس عشرة فرقة، يدل على هشاشة تكوينها الاجتماعي، إذ تنقسم على نفسها عند أدنى حدث طارئ، ويظهر أيضاً أن البناء العقدي القائم على تأسيسات علمية واضحة كان مفتقداً، وأن التداول الروائي كان يتسم بالنقل العفوي الخالي من التدقيق والتدبر، مع اشتماله على روايات متضاربة ومتعارضة وغياب كامل لآليات ترجيح ونقد روائي كافيين لتمحيص الصحيح من الموضوع، الفعلي من المدسوس، ما جعل الخط الفاصل بين التداول المتخصص للرواية والتداول الشعبي لها رفيعاً، يضع الرواية بتصرف المزاج الشعبي والتجاذبات الداخلية التي أخذت آثارها تتضح في المصنفات الروائية الشيعية المبكرة والمتأخرة.

توصيف تلك الفترة بالحيرة لا يقتصر على قلق الفرد والتشويش الحاصل داخل الاجتماع الشيعي، بل يعكس ضعف الإرث الروائي المبكر في حسم الخيار الأنسب تجاه أزمة وفاة العسكري، ويشير إلى تعدد الآراء وتناقض التوجهات داخل الجماعة الشيعية التي توسلت الرواية لدعم مبانيها وتوجهاتها. ما يدل على أن الرواية لم تكن لتوثيق واقع معين يفرض على الوعي الخاص التقيد به، بل كانت في أكثر حالاتها ترجمة لذهنية ولسان حال ومزاج وقناعة خاصة لا تميز بين المتخيل والفعلي، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن.

كانت المصنفات في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (٨٩٠- ٩٣٠ م) خالية من أي ذكر للإمام الثاني عشر، سواء أكان في المولد أو الحضور أو الحقيقة، وكأن مؤلفي هذه المصنفات أرادوا التركيز على مبدأ الإمامة وليس على الإمام المختلف في وجوده، إذ إن وجوده مع استتاره يكاد يساوي عدم وجوده. أخذت هذه المصنفات توثق إرث الأئمة عبر الروايات المنقولة عنهم، وهو توثيق كان يهتم بالنقل أكثر من التدقيق العلمي والنقد الرجالي[1]. ورغم ذلك فإن هذه المصنفات كانت تركز على توثيق الروايات المتداولة عن

---

(١) حيث يتبين أن أكثر من نصف مرويات هذه المصنفات مروية عن غلاة وفاسدي المذهب ومشكوك في دقة نقلهم، وفق رجال الكشي والنجاشي والطوسي وابن الغضائري. بل نجد أن الكثير من التهم =

لسان الأئمة، لتصبح الإمامة تمثلاً ذهنياً بعدما كانت مجسدة بشخص محدد في كل زمن، وتصبح موالاة أهل البيت اتباعاً لكل الأئمة بعدما كان اتباعاً لإمام خاص في كل زمن.

ويمكن القول إن تعدد الاتجاهات والمواقف داخل الجماعات الإمامية انعكس بوضوح في المصنفات الروائية حينذاك. فتجد بعضها مثل كتب المحاسن للبرقي (ت ٢٧٤) وقرب الإسناد (للحميري القمي ـ ٣٠٠) والنوادر والمؤمن (للحسين الأهوازي) والزهد (للحسين الكوفي)، تتسم جميعها، مع استثناءات طفيفة، بالاعتدال والدعوة إلى اعتماد العقل والقرآن مرجعاً حاسماً في قبول أية رواية، مع ضرورة التواصل الإيجابي مع المكونات الإسلامية الأخرى، أي البقاء ضمن جماعة المسلمين. بالمقابل نجد مصنفات أخرى وفي مقدمها كتاب بصائر الدرجات تنقل مفهوم الإمامة إلى مستوى آخر من التمثل لا يقطع مع تمثلات المسلمين الآخرين فحسب بل مع تمثلات الجماعات الإمامية الأخرى. ما يدل على وجود أكثر من تيار واتجاه بعد موت الحسن العسكري داخل الجماعة الإمامية، لا تختلف في فهم الأشياء وتأويلها فحسب، بل تتباين في ثوابت الاعتقاد الإمامي ومنطلقات التفكير فيه[1].

= قد وجهت لمؤلفي هذه المصنفات، مثل أحمد البرقي صاحب كتاب المحاسن، الذي اتهم بأنه يروي المراسيل وعن الغلاة، وأن كتابه قد زيد فيه وأنقص بحسب الشيخ الطوسي. كذلك لم يرو بن الوليد كتاب بصائر الدرجات عن محمد بن الحسن الصفار لاعتقاده أنه كتاب غلو.

(١) هنالك كتب أخرى نسبت إلى شخصيات في زمن الأئمة، إلا أنها مصنفات نسبت إليهم بطريق الرواية عنهم في زمن متأخر، لا مصنفات كتبتها وصنفتها تلك الشخصيات. هذا فضلاً عن عدم الاعتداد بأكثر هذه المصنفات عند فقهاء الإمامية. فتجد أن الكتب المنسوبة إلى سليم بن قيس، يقول فيها الشيخ المفيد إنه «حصل فيه تخليط وتدليس فينبغي للمتدين أن يتجنب العمل بكل ما فيه»، والأصول الستة عشر ومسائل بن جعفر ومصباح الشريعة المنسوب للصادق ومسند الرضا لداوود بن سليمان الغازي، والتوحيد للمفضل الجعفي (المتهم بالغلو) وتفسير أبي حمزة الثمالي، والتفسير المنسوب إلى الحسن العسكري وغيرها فلا يمكن الوثوق بصدورها في زمن الأشخاص المنسوبة إليهم، لأنها مسندة إليهم عبر روايات رويت زمن الصدوق وغيرهم، ما يعني أنها مصنفات تنقل لسان حال زمن الرواية عنهم لا زمن المنسوب إليهم. أي إن نسبتها إلى أصحابها هو عن طريق الرواية التي هي بإسناد من الصدوق أو الطوسي. أما كتاب الحسين بن حمدان الخصيبي في تاريخ أهل البيت فقد ورد في صاحبه أنه فاسد المذهب صاحب مقولة ملعونة هذا فضلاً عن أن المصنف من المرويات التي يعود زمنها إلى فترة متأخرة. راجع: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج. ٥، ص. ٢٢٩.

إلا أن اللافت في جميع هذه المصنفات، التي ثبت صدورها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، هو عدم ورود أي ذكر فيها للإمام الثاني عشر، مع العلم أن مؤلفي هذه المصنفات كانوا من أصحاب العسكري وعاصروه حتى مماته، مثل البرقي والحميري، والحسين بن سعيد الأهوازي.

ولو استثنينا كتاب بصائر الدرجات من هذه المجموعة، نجد أن المنصرف في ولاية آل محمد هو مناصرتهم والاقتداء بهم والسير بسيرتهم، مقابل التبرؤ من عدوهم، من دون أن تحمل أية شحنة سياسية بمعنى الحديث عن أهليتهم للخلافة أو قيامهم بدور إنقاذي خاص، الذي أصبح في وعي الأتباع من مهمة المهدي الذي سيظهر آخر الزمان. فالولاية أقرب إلى نصرة الأئمة لا اتخاذهم أئمة بالمعنى السياسي بحكم أن قضية السلطة والخلافة لم تعد مندرجة في وعي الإمامية بعدما كان ثابتاً في سيرة جميع الأئمة اعتزالهم النشاط العام وعدم التورط في أي أمر من أمور السياسة. وهي جميعها قرائن كافية على انصراف ولاية الأئمة وأتباعهم إلى الاقتداء الديني، أي أخذ معالم دينهم ومودتهم والاقتداء بسيرتهم[1].

بل نلمس من الروايات عن الأئمة أن السلطة السياسية لم تعد من شؤونهم ومختصاتهم، ولا مانع لديهم من أن تتصدى لهذا الموقع جهات تتصف بالعدل والقسط من قبيل رواية: «أربع من قواصم الظهر إمام يعصي الله ويطاع أمره..» ورواية: «لأعذبن كل رعية أطاعت إماماً جائراً ليس من الله» ورواية: «من نكث صفقة الإمام جاء إلى الله أجذم»[2]، هي جميعها روايات تجعل الإمامة السياسية موقعاً عاماً لا يختص بأئمة الإمامية، بل تتوقف أهليتها على

---

(١) فقول الرضا: «فليتول آل محمد وليتبرأ من أعدائهم وليأتم بإمام المؤمنين منهم»، وما روى عن النبي: «ليبثه الله مع النفر الذين يقتدي بهم وبهداهم ويسير بسيرتهم إن جنة فجنة وإن نار فنار»، «من أحبنا لا يحبنا إلا لله جئنا نحن وهو كهاتين وقدر بين سبابته»، الرواية عن النبي: «الزموا مودتنا أهل البيت»، وعن علي: «ذكرنا أهل البيت شفاء..»، «النظر إلى آل محمد عبادة»، «كنا نصل أهل بيته عنده»، عن الصادق: «من وصلنا وصل رسول الله»، عن النبي: «من اصطنع إلى أحد من أهل بيتي يداً كافيته يوم القيامة». هي أقوال منصرفة إلى الاتباع الديني والمودة، وليس الاتباع السياسي، خصوصاً مع إصرار الأئمة منذ علي بن الحسين، على اعتزالهم الشأن العام أو التصدي للسلطة. راجع: أحمد البرقي، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، طهران، ج.١، ض. ٦١.

(٢) المحاسن، مصدر سابق، ج. ١ ـ ص. ٩٤.

شروط أخلاقية تقبل توفرها في أي شخص مسلم. تأكيد الأئمة عدم تصديهم للسلطة أو أي شأن من شؤون السياسة، يعني ترك هذا الأمر شأناً من شؤون المسلمين، تقوم الطاعة السياسية فيه على أساس العدل وعدم الجور.

كذلك نجد تشديداً في هذه المصنفات على التعامل الإيجابي مع عموم المسلمين ومشاركتهم أمورهم الحياتية بما في ذلك مشاركتهم في صلواتهم. من هذه الروايات قول الصادق: «من خلع جماعة المسلمين قدر شبر خلع ربقة الإسلام من عنقه ومن نكث صفقة الإمام جاء إلى الله أجذم»، ومثل الرواية عن علي: ثلاث موبقات: «نكث الصفقة وترك السنة وفراق الجماعة»[1].

وتشدد مجموع هذه المصنفات بخاصة كتاب المحاسن على الرد إلى كتاب الله، واعتباره المرجع النهائي لأي قول يصدر عن النبي أو الأئمة، مثل قول النبي: «كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف». وعن الصادق: «ما أتاكم عنا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل»، وما روي عن لسان النبي: «أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف القرآن فلم أقله»، وعن النبي عن طريق الصادق: «إذا حدثتم عني بالحديث فأنحلوني أهنأه وأسهله وأرشده فإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن لم يوافق كتاب الله فلم أقله»[2].

كذلك نجد تمييزاً بين السُنَّة وأقوال الائمة، فأقوال الأئمة ليست من السنة، بل هم متبعون وشارحون لها وليسوا مشرعين، أي قيام أقوالهم على الاجتهاد في الأدلة عن النبي والقرآن. واللافت أن دعوة الجميع إلى اتباع السنة يعني وجود مقدار معتد به لدى جميع المسلمين من المدونات والمرويات عن النبي تسمى جميعها بالسنة. فالإحالة إلى السنة يعني إحالة إلى مادة موجوده ومتداولة بين جميع المسلمين ومتفق على قدر متيقن منها بأنها سنة نبوية. وفي الرواية: عن أبي جعفر: «كل من تعدى السنة رد إلى السنة»، «من جهل السنة رد إلى السنة» في الرواية عن الصادق عن النبي: «من تمسك بسنتي في اختلاف أمتي كان له

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

أجر مئة شهيد». وعن الصادق: «إذا ورد عليكم الحديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله وإلا فالذي جاءكم به أولى»[1].

اعتماد القرآن والسنة مرجعاً لأي قول يصدر عن الإمام أو يصل إلى الناس على لسان الأئمة، يعني أن أقوال الأئمة ليست مستقلة وقائمة بذاتها، ولا يملك الأئمة سلطة التشريع، بل إن أقوالهم مستندة إلى أدلة تبنى على أساسها. كما أن الرواية تعطي المتلقي صلاحية اختبار روايات الأئمة والتدقيق في درجة توافقها وتعارضها مع الكتاب والسنة، والتدقيق يعني تفحص صحة استنتاج المعنى الذي يصرح به الإمام من نصوص القرآن والسنة وفق القواعد والأصول المتبعة بين المسلمين وباتت محل تسليم بينهم. كل ذلك يؤكد أن أقوال الأئمة عبارة عن اجتهادات وفق أصول عامة صارت محل توافق بين المسلمين، وهي اجتهادات يمكن تعقلها والوقوف على النشاط الفكري الذي مارسه الإمام لاستخلاص رأيه وإصدار فتواه.

كذلك فإن لفظ «الحجة» في استعمال هذه الروايات لا ينصرف إلى خصوص الإمام المتبع، بل إلى كل عالم بالحلال والحرام، من دون أن يحمل شحنة مذهبية زائدة. يروي صاحب المحاسن عن أبي جعفر: «ما كانت الأرض إلا وفيها عالم»، «هل تكون الأرض إلا وفيها عالم قال لا والله لحلالهم وحرامهم وما يحتاجون إليه»، «إن الأرض لا تترك إلا بعالم يحتاج الناس إليه ولا يحتاج إلى الناس يعلم الحلال والحرام». ثم أخذ هذا مصطلح في المصنفات الروائية اللاحقة يتخذ صفة عقائدية تحصرها بخصوص الإمام المتبوع.

أما التقية فكان لها نصيب في هذه المصنفات لكن ليس بمعنى إظهار خلاف الباطن بل بمعنى عدم إفشاء السر: ففي الرواية عن الصادق: «من أذاع حديثنا وأمرنا ولم يكتمهما أذله الله.. التقية ديني ودين آبائي ولا دين لمن لا تقية له.. إن الله يحب أن يعبد في السر كما يحب أن يعبد في العلانية، وعن أبي جعفر: التقية في كل ضرورة»، وعن الصادق: «لربما سمعت من يشتم علياً وما بيني وبينه إلا اسطوانه فأستتر بها فإذا فرغت من صلاتي فأمر به فأسلم عليه وأصافحه». أي اقتصرت التقية على كل ما يدفع الضرر. إلا أنها تطورت لاحقاً

---

(١) المحاسن، مصدر سابق، ص. ٢٢٥.

لتصبح قاعدة ثابتة في التعامل مع كل مخالف للمعتقد الحق، وبحسب رواية الصدوق عن الصادق: «خالطوا الناس بالبرانية، وخالفوهم بالجوانية والرياء مع المنافق في داره عبادة».

الشيء الأهم هو عدم ذكر صفات أو قدرات استثنائية في الأئمة، أو حتى اتصافهم بالعصمة، ما يدل على أن الإمامية كانت جماعة ذات خصوصية مثلها مثل بقية المذاهب والتيارت الإسلامية، إلا أنها كانت تعتبر نفسها جزءًا عضوياً من النسيج الاجتماعي العام للمسلمين، وليس لديها خصوصية روائية؛ فالنص هو الكتاب والسنة، وكل شيء مردود إليهما، ما يجعل قول الإمام شرحاً وبياناً واجتهاداً للنص الديني يمكن تعقله والكشف عن مداركه ومبانيه.

***

٥.٧ كتاب بصائر الدرجات

مثَّل «بصائر الدرجات» تحولاً نوعياً في طبيعة ومنطق الروايات، التي صيغت هذه المرة، لا لتوثق أقوالاً مأثورة، بل لترسخ معتقداً خاصاً وفهماً جديداً لشخص الإمام، سواء أكان في قدراته الذاتية، أو موقعه في الكون والوجود، أو مكانة أتباعه وخلاصهم المحتوم، أو مكانة خصومهم وأتباعهم ومصيرهم المشؤوم. ما يمثله بصائر الدرجات ليس استمرارية لسياق روائي سابق مثل كتابي المحاسن وقرب الإسناد والنوادر وكتاب المؤمن، بل يمثل سياقاً آخر، براديام مختلف في فهم حقائق الدين واستيعابها وتفسيرها في فهم ورؤية الكون ومجرياته. بصائر الدرجات ليس رواية عن إمام بل إعادة بناء جديد للكون، وصياغة أخرى للوجود، يكون الإمام مركزه وأساس انتظامه. فالكون من دون الإمام آيل للسقوط، والوجود الإنساني يفقد معناه وحقيقته من دون الإمام الذي بات علته وغايته[1].

(١) الغريب أن تظل مرويات الصفار في كتاب البصائر معتمدة عند الكثيرين في الحوزات العلمية، بخاصة في قم. فهذا محقق كتاب البصائر يصرح بالقول: «فقد تحصل من ذلك كله أن الكتاب من الأصول المعتبرة والمعتمدة عليه عند الأصحاب. نعم قد يوهم خلاف ذلك ما نقله الشيخ المامقاني في كتابه تنقيح المقال.. أنه استظهر كون عدم رواية ابن الوليد لبصائر الدرجات لتوهمه أنه يقرب من =

هل يمثل هذا الاتجاه الروائي نقلة في الوعي الإمامي العام، أم أنه يعبر عن تيار داخل المجال الإمامي، الذي بينت أكثر من وثيقة انقسام وتعدد الآراء وتنوع المعتقدات داخله؟ الأرجح هو القول الثاني، وهو وجود تيار عمد إلى تدعيم مقولة ذات بناء وتصور خاصين حول الإمام، بزخم روائي هائل. فالكثرة الروائية بهذا العدد وهذه النوعية هي السبيل الوحيد لإعادة بناء العالم المتخيل الجديد الذي لا يقوم على استدلالات عقلية، لا بمعنى أنه يضاد العقل أو ينفيه، بل بمعنى أن العقل ببداهاته وأدوات إنتاجه عاجز عن تسويغ البناء الجديد للعالم والكشف عن أسراره وحقائقه. إنه عالم الرواية الإلهية لخلق الكون والحياة، وتاريخ الله في علاقته بالبشر، وقصة خلقه للعالم، وهي قصة تعجز اللغة العقلية عن استيفاء صورها، بل أساسها الخبر أو الإنباء عن مصدر الوجود الأول، الذي يطلعنا على مغزى الله ومراده من خلق العالم ووجود الإنسان.

لا يمكن التعامل مع كتاب «بصائر الدرجات» وغيره بصفته حصيلة جهد علمي في توثيق مجموعة روايات مثلما كان الغالب في مصنف المحاسن والنوادر والمؤمن، بل هو إخبار عن عقيدة مركزية تتضافر روايات متعددة في رسم ملامحها وسماتها. فالكتاب جاء في فترة صعبة وحرجة في تاريخ الخط الإمامي الذي أصبح مهدداً بالانقطاع، وكان لا بد من لم المشتت وضم المتفرق وتثبيت نقطة الارتكاز المحورية التي تضمن استمرار الجماعة الشيعية وتماسكها، لكن هذه المرة لا على أساس الإمام الحي الموجود، بل على أساس الإمامة التي تمثلها سلسلة الأئمة السابقين الذين يشهدون أعمال شيعتهم ويستجيبون لحاجات أتباعهم رغم موتهم. وهذا لا يتم إلا بتوسيط الرواية، أي الإخبار بلسان الجهة العليا والمصدر الذي لا يساءل أو يناقش أو يدحض.

من الخطأ في مثل هذه الوضعية قراءة أو نقد الكتاب وفق معيار الوثاقة أو اتصال السند، فهو معيار لم تستكمل أصوله العلمية عند الإمامية بعد، كما أن المصنف حين يصنف مثل هذا الكتاب، لا يبرهن على ثبوت الحقائق على أساس صحة سند الخبر المروي، بل يؤكد

= الغلو، والحق أن ما فيه دون رتبتهم عليهم السلام». راجع: مقدمة كتاب بصائر الدرجات، تحقيق وتقديم محسن كوجه باغي، منشورات الأعلمي، طهران، ١٩٨٣. ص. ٧.

هذه الحقائق عن طريق الرواية. بمعنى أن ثبوت المعتقد سابق على إثباته، والرواية لا تؤسس حقائق العقائد، بل هي وسيلة كاشفة عنها، أي إن ثبوت العقائد أمر مفروغ منه قبل الرواية، ووظيفة الرواية هو الكشف عنها وليس إنشاءها. المصنِّف الروائي يعتقد ثم يروي، لا يروي ثم يعتقد.

هذا يجعل سند الرواية عرضياً بالنسبة إلى ثبوت الحقائق التي يعمد المصنف إلى تعميمها في أذهان الجماعة الشيعية الخاصة. فالمصنف لا يعرض روايات تستدعي من القارئ التدقيق في سندها ودلالاتها، وتدفعه إلى تحليل معانيها واستنباط كلياتها، بل يعرض حقائق مؤكدة لا لتوضع بتصرف القارئ ليتأملها ويتدبرها، بل لتملى عليه ويتلقاها بهيبة وإجلال.

نخطئ حين ندقق في سند روايات البصائر، ونفرز الصحيح من المعتل منها، لأننا نكون بذلك قد جزأنا الرسالة المركزية التي أراد المؤلف بثها وتثبيتها. فهو يريد تأسيس وعي جديد متعدد العناصر متماسك البناء، تعيد جميعها بناء العالم في ذهن المتلقي المؤمن، بعد أن شعر أن هذا العالم شارف على الانهيار والسقوط على رأسه. الكتاب أقرب إلى سرد لقصة الله مع العالم والإنسان، تبث الطمأنينة لدى المؤمن القلق أنه في قلب التدبير الإلهي للكون والوجود منذ بدء الخليقة وحتى نهاياتها. وهي قصة لا تطرح نفسها للتدبر والتعقل، بقدر ما تدعو متلقيها إلى الدخول في عالمها والتحصن في داخله، لا لترسيخ عقيدته فحسب، بل لرفع الفوضى والعبث واللامعنى عن عالمه، بعد أن استعاد انتظامه وفق روافع الإمامة، التي لم تعد مجرد ضرورة اجتماع ومصدر لأية شرعية فحسب، بل باتت أساس حقيقة الكون وأساس انتظامه، ومصدر بدئه وغاية حراكه. مع البصائر أصبحت الإمامة لوغوساً كونياً بعدما كانت طريق نجاة.

***

ويمكن تلمس النقلة النوعية التي أحدثها «بصائر الدرجات» في الوعي الإمامي وكيف ترك أثره على المدونات الروائية اللاحقة، من خلال النقاط الآتية:

١- **الإمامة مبدأ فوق عقلي**، فلم تعد من المسائل التي يمكن أن تُفهم أو تطلب بالعقل، هي أمر فوق مدارك البشر وطاقة استيعابهم.

روى البصائر عن الصادق: «حديث آل محمد صعب مستصعب لا يؤمن به إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان فما ورد عليكم من حديث آل محمد فلانت له قلوبكم وعرفتموه فاقبلوه وما اشمأزت منه قلوبكم وأنكرتموه فردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى العالم من آل محمد وإنما الهالك أن يحدث أحدكم بشيء منه لا يحتمله فيقول والله ما كان هذا». عن علي: «حديثنا تشمئز منه القلوب فمن عرف فزيدوهم ومن أنكر فذروهم». عن الصادق: «إن أمرنا سر في سر وسر مستسر وسر لا يفيد إلا سراً وسر على سر وسر مقنع بسر»[1].

انتقل مفهوم الإمامة من أن يكون جزءاً من انتظام الأمة أو المجتمع أو الجماعة يمكن تعقله وتدبره، إلى سر منعزل عن كل سبل التعقل والتدبر، بل بات التسليم الخالص به اختباراً للإيمان رغم نفور العقل منه واستهجان العادة. أصبحت الإمامة شأناً إلهياً بعدما كانت شأناً بشرياً.

٢- **وجوب قبول كل رواية عن الأئمة**: «لا تكذبوا بحديث أتاكم أحد فإنكم لا تدرون لعله من الحق فتكذبوا الله فوق عرشه..ولا تقل لما بلغك عنا أو نسب إلينا هذا باطل وإن كنت تعرف خلافه فإنك لا تدري لم قلنا وعلى أي وجهة وصفة..وإن أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم إلي الذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروي عنا فلم يعقله ولم يقبله قلبه اشمأز منه وجحده وكفر بمن دان به وهو لا يدري لعل الحديث من عندنا خرج وإلينا سند فيكون بذلك خارجاً عن ولايتنا».

فبعد أن حثت روايات المحاسن على رد قول الأئمة إلى الكتاب والسنة والتدبر في صلاحية أقوالهم قبل الأخذ بها، صار كل ما يرد عنهم ملزماً وواجب القبول لو عارض المألوف والثابت واشمأزت منه العقول.

٣- **نزول أكثر الآيات القرآنية في الأئمة**. وروايات البصائر أكثر من أن تحصى في هذا

(١) محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات، منشورات الأعلمي، طهران ١٩٨٣، ص. ٤٩.

المقام، منها: الهادي في الآية «ولكل قوم هاد» هو علي، «والمحسودون» هم الأئمة، وهم أهل الذكر حصراً، وهم «الذين يعلمون» حصراً، وهم أولو الألباب حصراً، وأن الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض هي ولاية علي. وما أنزل إلى أهل الكتاب من ربهم هي الولاية، و«الذين اصطفينا من عبادنا» هم الأئمة، وهكذا وبدلاً من رد قول الإمام إلى الكتاب، صار القرآن وفق البصائر يرد إلى الأئمة، وبعد أن كان القرآن الأصل الأعلى الثابت صار الإمام أصل الأصول الذي تقاس عليه الأشياء.

٤- **إن البشر أشهدوا على ولاية الأئمة في عالم الذر،** فالأئمة خلقوا قبل الخلق بآلاف السنين، والبشر في عالم الذر أشهدوا على ولايتهم، وأساس نبوة الأنبياء هو الشهادة بولايتهم، والإمامة مرتبة أرفع من النبوة، ومكانة الإمام في الوجود أرفع من مكانة جميع الأنبياء ما عدا النبي. وأن الله «أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر فعرفهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه ثم قال ألست بربكم قالوا بلى وإن هذا محمد رسولي وعلي أمير المؤمنين خليفتي وأميني». فولاية علي مكتوبة في جميع صحف الأنبياء ولن يبعث الله نبياً إلا بنبوة محمد وولاية وصيه علي عليه السلام. «ما من نبي نبئ ولا من رسول أرسل إلا بولايتنا وبفضلنا على من سوانا».

٥- **إن الله خلق آل محمد من عليين وخلق شيعتهم من أبدانهم وخلق أعداءهم من سجين،** وخلق قلوب آل محمد من طينة فوق ذلك وخلق شيعتهم من طينة دون عليين وخلق قلوبهم من طينة عليين فقلوب شيعتنا من أبدان آل محمد إن الله خلق عدو آل محمد من طين سجين وخلق قلوبهم من طين أخبث من ذلك وخلق شيعتهم من طين دون طين سجين وخلق قلوبهم من طين سجين فقلوبهم من أبدان أولئك وكل قلب يحن إلى بدنه.

٦- **إن الجن يأتون الأئمة فيسألونهم عن معالم دينهم** ويرسلونهم في حوائجهم ويعرفونهم.

٧- **الأئمة خزنة علم الله:** «لن تجد علماً صحيحاً إلا شيئاً يخرج من عندنا أهل البيت»، «فعندنا ما يقطع به الجبال ويقطع به البلدان ويحيي به الموتى بإذن الله ونحن نعرف ما تحت الهواء»، «نحن أمناء الله في أرضه عندنا علم البلايا والمنايا»، «لأعلم علم النبي

(ص) وعلم ما كان وما هو كائن فيما بيني وبين قيام الساعة». «وأنا لنعرف الرجل إذا رأيناه بحقيقة الإيمان وحقيقة النفاق وان شيعتنا لمكتوبون بأسمائهم وأسماء آبائهم».

٨- **الأئمة يخاطبون ويسمعون الصوت ويأتيهم صور أعظم من جبرئيل وميكائيل:** «منا من يسمع الصوت ولا يرى الصورة وأن الملائكة لتزاحمنا على تكأتنا وإنا لنأخذ من زغبهم فنجعله سنجاباً لأولادنا»، «الملائكة لتتنزل علينا في رحالنا وتتقلب على فرشنا وتحضر موايدنا وتأتينا في كل نبات في زمانه رطب ويابس وتقلب علينا أجنحتها وتقلب أجنحتها على صبياننا، وتمنع الدواب أن تصل إلينا وتأتينا في وقت كل صلاة لتصليها معنا وما من يوم يأتي علينا ولا ليل إلا وأخبار الأرض عندنا وما يحدث فيها وما من ملك يموت في الأرض ويقوم غيره إلا وتأتينا بخبره وكيف كانت سيرته في الدنيا».

٩- **علم الإمام إلهام من الله وتسديد من الملائكة:** «كان علي يعمل بكتاب الله وسنة رسوله فإذا ورد عليه شيء والحادث الذي ليس في الكتاب ولا في السنة ألهمه الله الحق فيه إلهاماً». «الذي يسأل عنه الإمام وليس عنده فيه شيء من أين يعلمه قال ينكت في القلب نكتاً أو ينقر في الأذن نقراً». إن جبرئيل أتى رسول الله «بصحيفة مختومة بسبع خواتيم من ذهب وأمر إذا حضره أجله ان يدفعها إلى علي بن أبي طالب فيعمل بما فيه ولا يجوزه إلى غيره وأن يأمر كل وصي من بعده أن يفك خاتمه ويعمل بما فيه ولا يجوز غيره». «وإن عليًا يوم بني قريظة والنضير كان جبرئيل عن يمينه وميكائيل عن يساره يحدثانه»، «ان الأوصياء محدثون يحدثهم روح القدس ولا يرونه... وروح القدس فيه حمل النبوة فإذا قبض النبي صلى الله عليه وآله وسلم انتقل روح القدس فصار في الامام»، وجاء في تفسير الآية: «ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا»، «خلق والله أعظم من جبرئيل وميكائيل وقد كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله يخبره ويسدده وهو مع الأئمة».

١٠- **ما يستطيع أحد أن يدعي أنه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء.** وإن القرآن الذي بين أيدينا غير القرآن الذي جمعه علي والذي هو القرآن الحقيقي الذي «أخرجه

علي عليه السلام إلى الناس حيث فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله كما أنزل الله على محمد وقد جمعته بين اللوحين قالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه قال أما والله لا ترونه بعد يومكم هذا أبداً إنما كان عليّ أن أخبركم به حين جمعته لتقرأوه».

١١- **إن الأئمة يحيون الموتى ويبرّئون الأكمه والأبرص ويمشون على الماء.**

١٢- **إن النبي والأئمة أحياء بعد موتهم**: أتى النبي بعد وفاته أبا بكر وقال له «يا أبا بكر ألم آمرك بالتسليم لعلي وأتباعه قال بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال فارفع الأمر إليه قال نعم يا رسول الله صلى الله عليه وآله فجاء فليس همته إلا ذلك وهو كئيب قال فلقي عمر قال مالك يا أبا بكر قال لقيت رسول الله صلى الله عليه وآله وأمرني بدفع هذه الأمور إلى علي عليه السلام فقال أما تعرف سحر بني هاشم هذا سحر قال الأمر على ما كان»، «لما حضر رسول الله صلى الله عليه وآله الموت دخل عليه علي عليه السلام فأدخل رأسه معه ثم قال يا علي إذا أنا مت فاغسلني وكفني ثم أقعدني واسألني واكتب».

١٣- **الأئمة يتكلمون سبعين لساناً ويعلمون منطق الطير والبهائم**: «علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء وقد والله علمنا منطق الطير وعلم كل شيء يعرفون منطق البهائم ويعرفونهم ويجيبونهم إذا دعوهم».

١٤- **الأئمة لديهم قدرات خارقة**: «فقال لي يا جابر ما سترنا عنكم أكثر مما أظهرنا لكم فقام فأخذ بيدي وأدخلني البيت ثم قال وضرب برجله الأرض فإذا شبيه بعنق البعير قد خرجت من ذهب ثم قال لي يا جابر انظر إلى هذا ولا تخبر به أحداً إلا من تثق به من إخوانك إن الله أقدرنا على ما نريد ولو شيءنا أن نسوق الأرض بأزمتها لسقناها». «تفرقوا عني مثنى وثلاث فإني أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي فليس عبد في نفسه ما شاء فإن الله يعرفنيه»

١٥- **الأئمة مفوض إليهم أمر الشريعة**: «كنت عند أبي عبد الله فسأله رجل عن آية من كتاب الله فأخبره بها، ثم دخل عليه رجل فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبره

فدخلني من ذلك ما شاء الله حتى كاد قلبي يشرح بالسكاكين فقلت في نفسي تركت أبا قتادة بالشام لا يخطئ بالواو وشبهها وجئت إلى هذا الخطاء كله ودخل عليه آخر فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبرني وأخبر صاحبي فسكنت نفسي وعلمت أن ذلك عن تعمد قال ثم التفت إلي فقال:.. إن الله فوض إلى سليمان بن داود عليه السلام فقال هذا عطاؤنا فامنن أو امسك بغير حساب وفوض إلى نبيه (ص) فقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض إلى رسول الله (ص) فوضه إلينا». «إذا رأيت القائم أعطى رجلاً مائة ألف وأعطى آخر درهماً فلا يكبر في صدرك فإن الأمر مفوض إليه»

١٦- **الأئمة يرجعون بالزمن ويطوون الأرض:** «إن رجلاً منا صلى العتمة بالمدينة ثم أتى قوم موسى في شيء فأصلح بينهم ورجع من ليلته وصلى الغداة بالمدينة»، «إن الأرض لتطوى لهم ويعملون ما عند أصحابهم». «عالم المدينة (يقصد الصادق نفسه) يسير في ساعة من النهار مسيرة شمس سنة حتى يقطع اثني عشر ألف مثل عالمكم هذا لا يعلم أن الله خلق آدم ولا إبليس فيعرفونكم قال نعم ما افترض عليهم إلا ولايتنا والبراءة من أعدائنا».

١٧- **الله يناجي علياً:** «فقام النبي (ص) ثم قال: أيها الناس إنكم تقولون إني ناجيت علياً إني والله ما ناجيته ولكن الله ناجاه»، «الله تعالى ناجى علياً وقد كان بينهما مناجاة بالطائف نزل بينهما جبريل»، «إن الله تعالى ناجى عليا يوم غسل رسول الله (ص)».

١٨- «**الدنيا تمثل للإمام في فلقة الجوز** فما تعرض لشيء منها وأنه ليتناولها من أطرافها كما يتناول أحدكم من فوق مائدته ما يشاء فلا يعزب عنه منها شيء».

١٩- **الإمام يطلع على أعمال جميع البشر:** «إن الامام منا بعد الإمام يسمع في بطن أمه فإذا وضعته أمه كتب الله على عضده الأيمن وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم فإذا شب وترعرع نصب له عمود من السماء إلى الأرض ينظر به إلى أعمال العباد». «الإمام يرى ما بين المشرق والمغرب بالنور...وجعل له في كل قرية عمود من نور يرى به ما يعمل أهلها فيها».

٢٠- **الإمام يوصي إلى غيره بعهد من الله:** «أترون الموصي منا يوصي إلى من يريد لا والله ولكنه عهد من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رجل فرجل حتى ينتهي إلى صاحبه...لا يموت الرجل منا حتى يعرف وليه». والإمام «يعلم (أنه إمام) حين يمضي صاحبه، قلت بأي شيء قال يلهمه الله ذلك»، «الإمامة عهد من الله عز وجل معهود لرجل مسمى ليس للإمام أن يزويها عمن يكون بعده». «ما مات عالم منا حتى يعلمه الله إلى من يوصي»، «قلت الإمام متى يعرف إمامته وينتهي الأمر إليه قال في آخر دقيقة من حياة الأول»، «الإمام لو يعلم ما يصيبه وإلى ما يصير فليس ذلك بحجة الله على خلقه».

٢١- **كل ما أعطي النبي أعطي للإمام:** «ما أعطى الله نبياً شيئاً قط الا وقد أعطاه محمداً(ص) وأعطاه ما لم يكن عندهم قلت وكل ما كان عند رسول الله صلى الله عليه وآله فقد أعطاه لنا».

٢٢- **إن الحجر الأسود نطق بولاية الأئمة:** «فتحرك الحجر حتى كاد أن يزول عن موضعه ثم أنطقه الله بلسان عربي مبين فقال اللهم إن الوصية والإمامة بعد الحسين بن علي عليه السلام إلى علي بن الحسين بن علي عليه السلام ابن فاطمة عليها السلام بنت رسول الله صلى الله عليه وآله صلوات الله عليهم فانصرف محمد بن الحنفية وهو يتولى علي بن الحسين».

٢٣- **الكون كله يشهد بولاية الأئمة:** عن الحسن بن علي قال: «إن لله مدينتين، إحداهما بالمشرق والأخرى بالمغرب عليهما سور من حديد وعلى كل مدينة منهما سبعون ألف ألف مصراع من ذهب وفيها سبعون ألف ألف لغة يتكلم كل لغة بخلاف لغة صاحبه وأنا أعرف جميع اللغات وما فيهما وما بينهما وما عليهما حجة غيري وغير الحسين أخي»، و«إن في السماء لسبعين صنفاً من الملائكة لو اجتمع عليهم أهل الأرض كلهم يحصون عدد كل صنف منهم ما احصوهم وإنهم ليدينون بولايتنا».

***

كان لا بد من سرد النقاط الأساسية في كتاب البصائر، لأنها بمثابة خروج من نمط وعي

وتفكير سائدين داخل المجال الشيعي، ودخول في نمط وعي آخر وتعميم مستوى مختلف لا في فهم الدين فحسب بل في تفسير الكون والحياة.

فبعدما كانت الإمامة شأناً اجتماعياً يدرك بحدود حاجات المجتمع وضروراته، أصبحت شأنا كونياً، ضرورة وجود، وأساس انتظام العالم كله. وبعدما كان اتباع الإمام مدخل هداية وصلاح بات كاشفاً عن تكوين طهر سابق في جبلة أتباعه، وتكوين خبث سابق في غيرهم. وبعدما كانت الوصية بوصل المسلمين وزيارتهم والصلاة معهم بدأ سلوك القطيعة الكاملة مع كل من لا يوالي الأئمة، وبعدما كان الإيمان علامة تقوى تشمل الشيعي وغيره، بحسب ما يستفاد من كتاب المؤمن[1]، باتت حقائق العلم والهداية والإيمان منحصرة بدائرة الولاية. وبعدما كان الإمام مقيداً بشرح وتفسير الشريعة المحمدية، صار الإمام مصدر تشريع قائماً بذاته، ويملك صلاحية التصرف في الشريعة، أي التغيير والتعديل فيها. وبعدما كان الأئمة أهل صلاح وفضيلة، أصحاب قريحة عالية في الفهم، أصبحوا يلهمون علمهم من مصدر غيبي، وتحدثهم الملائكة، ويناجيهم الله، ويملكون قدرات خارقة، ويطلعون على جميع أعمال العباد، ويمكنهم الرحيل عبر الزمن. وبعدما كان محمد والأئمة بشراً يحيون حياة بشرية ثم يموتون، إذا بهم يعودون ساعة يشاؤون فموتهم لا يقدم ولا يؤخر من حضورهم الكامل، ووجودهم جزء من تدبير الكون، بل يصبح انقطاع نسل الإمام عرضياً، لأن جميع الأئمة حاضرون ويؤثرون في حياة أتباعهم كأنهم أحياء، فهم الآن عماد هذا العالم وغياب أجسادهم لن يغير من حضورهم الكامل في الكون وحياة البشر. وبعدما كان بالإمكان تعقل الإمامة وتسويغ سلوك الإمام وفق مجريات العادة البشرية، صارت أمراً يُعجِز العقل ويلغي مرجعيته في تقرير ما هو مقبول أو غير مقبول، بل بات التسليم المطلق علامة الإيمان الوحيدة.

---

(١) اللافت في كتاب المؤمن عدم تفريقه بين المؤمن والمسلم، حيث صار لقب المؤمن في فترة لاحقة يطلق على خصوص الإمامية دون غيرهم. أما خصال المؤمن والمسلم فلا تختلف عن الأدبيات الدينية المتداولة عند جميع المسلمين. راجع: الحسين بن سعيد الكوفي الأهوازي، المؤمن، مدرسة المهدي، قم ١٩٨٣.

لم يتطرق كتاب بصائر الدرجات إلى مسألة الإمام «الثاني عشر» لا من قريب ولا من بعيد، على الرغم من تأكيد الروايات فيه بأن الأرض لا تخلو من حجة لله. ما يدل على غياب فكرة الغيبة بين الشيعة في الفترة المبكرة بعد وفاة العسكري، ولا توجد معطيات تاريخية كافية تساعدنا على تفسير غياب أي ذكر للإمام الثاني عشر رغم الحاجة الملحة لذلك في زمانه. هذا يولد احتمالات عدة، أحدها أن يكون البصائر قد دون قبل زمن العسكري أو في فترة الانتظار لتحديد الإمام الجديد بعد وفاة العسكري وهو احتمال ضعيف، أو أن يكون كتاب البصائر قد دون في فترة الجدل القوي حول خليفة الإمام التي لم يحسم فيها أمر تعيين الإمام الثاني عشر، حيث آثر الصفار صاحب كتاب البصائر التقليل من أهمية شخص الإمام المعين والتشديد على استمرار الإمامة حتى نهاية الدهر مهما كان شخص الإمام المتبع، وعلى مبدأ الولاية الذي يجعل الأئمة السابقين أحياء وحاضرين رغم موتهم الشكلي والعلني.

لم يقصد الصفار في كتابه توثيق واقع موضوعي أو تحديد شخص الإمام في زمانه، بل أراد ترسيخ حقيقة عابرة للزمن والواقع الظرفي، وهي التعالي بالإمامة من كونها حقيقة بشرية لتكون حقيقة كونية أبدية لا تتوقف ما دام الليل والنهار وما دام الكون والعالم قائماً؛ فالإمامة وفق الفهم الجديد أساس وجود هذا العالم. ما يعني أن تشخيص إمام معين يصبح أمراً ظرفياً بل عرضياً، فالأساس هو بقاء الإمامة مهما كان الشخص الذي يتلبسها في ظرف معين. هذا التوجه يقلل من وطأة وصدمة غيبة الإمام الثاني عشر أو افتقاده وعدم القدرة من التثبت من وجود ولد للعسكري أو التثبت من حلول الإمامة في شخص آخر. فالأساس هو الإمامة الباقية بقاء العالم نفسه، وكل إمام سابق لم يمت موتاً فعلياً بل هو حاضر في حياة الشيعة وأقدارهم، وولاية أهل البيت لم تعد خيار هداية بل خيار وجود وتكوين.

أخطر ما في البصائر هو الدعوة إلى قبول أية رواية تروى عن الأئمة، والحذر من رفضها إذا كانت منافية للعقل أو العادة أو العرف. فالإمامة سر لا يُعقل ولا يُستدل عليه، ولا بد من قبول كل ما يرد عن لسانهم أو عن قدراتهم ومكانتهم، فكل ذلك ممكن بل مؤكد، والتشكيك فيه يضع صاحبه على حافة الكفر.

حين نصبت روايات المحاسن العقلَ معياراً للثواب والعقاب، وحثت على عرض كل ما يرد عن لسان الأئمة على كتاب الله، فما خالفه فهو زخرف، أي جعل القرآن المرجعية الحصرية والنهائية لأية حقيقة دينية، إذا بكتاب البصائر يسقط دور العقل في فهم طبقة الأسرار الكثيفة، ويقلل من أهمية الكتاب (نسخة القرآن) الموجود بين أيدي الناس على أساس أن الوثيقة الصحيحة للقرآن كانت مع علي ورفض المسلمون الأخذ بها، ما يجعل الإمام المرجع الحصري لأية حقيقة دينية أو كونية، وضرورة قبول أي شيء يرد عنهم مع النهي عن التحقق أو التدبر أو التفكر، فهذا كله من توابع العقل العاجز أمام السر الإلهي. مع البصائر أقفلت منافذ العقل، وانسد باب العلم من جميع وجوهه.

تصور البصائر الجديد للإمامة، شكل افتتاحاً لمسار تفكر جديد داخل البيئة الإمامية، الذي استمر في تدعيم مقولته وتوسيع فضائه عبر حلقات متتابعة من المدونات والمصنفات، توزعت بين كتب التفسير والأدعية والزيارات والغيبة وعلم الكلام، والتي كان أهمها: الإمامة والتبصرة لعلي بن بابويه الصدوق، تفسير العياشي، تفسير القمي، تفسير فرات الكوفي، وكتاب كمال الدين وتمام النعمة للصدوق، وصولاً إلى نوادر المعجزات للطبري الشيعي، «مائة منقبة» لمحمد بن أحمد القمي، ومقتضب الأثر لأحمد بن عباس الجوهري، وكامل الزيارات[1]. وهي مصنفات فتحت منطقة اللاعقل على مصراعيها، ونقلت الإمامة من الضرورة العقلية إلى الإمكان العقلي المتآخي مع اللامعقول والأسطوري، وراكمت إرثاً روائياً كبيراً تسبب بإحراج كبير لفقهاء ومتكلمي بغداد الذين ظهروا في القرن الخامس الهجري، وفي مقدمهم المفيد والمرتضى والطوسي.

أحدث كتاب البصائر قطيعة ليس مع المكون السني فحسب بل مع المكونات الشيعية الأخرى مثل الزيدية، حيث بدا واضحاً أن الإمامية أخذت تنحو مساراً مغايراً للزيدية بالكامل،

---

(١) تحتاج دراسة هذه المصنفات إلى جهود مستقلة لا يتسع لها هذا الكتاب، لأننا نقتصر على رصد المحطات الأساسية في التفكير الشيعي والمنعطفات الكبرى في التكوين الاجتماعي للإمامية. فلكل مصنف خصوصية وبنية ورسالة خاصة به، لكنها تشترك جميعها في الذهنية الجديدة التي ظهرت حول الإمامة وأخذت تعمم نفسها.

سواء أكان في المباني الاعتقادية أم المصنفات الروائية. بل يمكن القول إن كتاب البصائر أحدث قطيعة مع التيارات الإمامية الأخرى، بخاصة التي ترفض المغالاة في مكانة الأئمة وقدراتهم، ولا ترى فيهم أكثر من أهل فضيلة وعلم وتقوى، وهو مسلك يمكن تحسسه بطريقة غير مباشرة في مصنف كتب الإيضاح والإيمان والنوادر والمحاسن. فاتجاه البصائر لا يقبل التسوية وأنصاف الحلول، وجهة لا تتساكن مع غيرها، وحدودها الفاصلة مع غيرها حادة كالسكين حتى مع أصحاب المعتقد الواحد والبيئة الإمامية الواحدة، ما يشي بأن صراع الخيارات داخل المجال الإمامي في النصف الثاني من القرن الثالث كان قوياً، وأخذ يعبر عن نفسه بمدونات روائية متباينة ومتناقضة.

***

٦.٧ تيار «الأئمة علماء أبرار»

هذا لا يعني أن تيار كتاب بصائر الدرجات كان هو المسيطر، فهنالك اتجاه روائي كان له وجهة مختلفة، بدأ بكتاب الإيضاح والمؤمن والنوادر والمحاسن، إضافة إلى مصنفات الزيدية حول الولاية مثل كتاب الولاية لابن عقدة الكوفي وغيره، التي كان لها رواجٌ معتبرٌ داخل عموم البيئة الشيعية. وهي جميعها تعبر عن تيارات أخرى ذكرها الأشعري القمي في فرق الشيعة، كانت تتعامل مع موضوع الإمامة بصفتها وسيلة لتعرُّف معالم الدين والشريعة لا أكثر، أي هي مهمة دينية موقتة مناطة بالإمام وصلت إلى نهاياتها واكتمالها مع موت العسكري ولا بد من التدين بإرث الأئمة السابقين.

ظل القول بأن الأئمة أهل فضيلة وعلم لا أكثر، هو الفهم الراسخ لدى أكثر أتباع الإمام زمن الأئمة وبعد موت العسكري، وأن اتباعهم لم يتعد اتخاذ معالم دينهم منهم، من دون أن تدل الإمامة على أكثر من ذلك بما فيها الإمامة السياسية. حيث استقر في أذهان الشيعة الموالين لهم أنها لم تعد من شؤون الإمام بحكم تخليه عن ممارستها أو التصدي لاسترجاعها واستقالته منها. فالشيعة كانوا يترقبون «القائم» أو المهدي الذي سيظهر آخر الزمان الموكل إليه مهمة إقامة العدل الكامل في الأرض، أما الأئمة فكانوا يتصرفون على

أساس أن السياسة أو السلطة ليست من شؤونهم وليست ضمن دائرة صلاحيتهم. هذا كان واضحاً في الروايات العديدة التي ينكر الأئمة فيها على شيعتهم أنهم أصحاب سلطة أو أمر سياسي أو قدرة حل وربط في الأمور العامة، وهو سلوك جاء منسجماً مع مُداراتِهم للخلفاء ومناداتهم لهم بـ«أمير المؤمنين»، وحضور مناسباتهم العامة التي تسببت باستهجان واستنكار من قبل بعض أتباعهم، وخلو تعاليمهم من أي توجيه سياسي[1].

استقالة الأئمة من المجال السياسي كان جلياً، والتخلي الطوعي عن ممارسة أي عمل سياسي كان مستقراً في وعي الشيعة. وهي استقالة باتت راسخة في أذهان أتباعهم، بحيث انحصر التواصل بين الإمام وأتباعه على التعاليم الدينية والأخلاقية، إضافة إلى تدبير شؤون الجماعة الشيعية الخاصة التي اتخذت مع الزمن هيكلية داخلية وبنية ذاتية أخذت تتمايز عن غيرها، ليس في معتقداتها فحسب بل في نظام علاقاتها ومعاملاتها، وهو تكوين تطور بفعل تأسيس الأئمة أنفسهم ابتداءً من الباقر وصولاً إلى الصادق، مثلما تبين معنا في الفصل السابق.

يظهر أكثر من شاهد على أن التيار الذي لا يرى في الأئمة قدرات فوق طبيعية، وأن مهمتهم دينية أو تربوية صرف، كان هو السائد لدى أتباع الأئمة حتى أواخر القرن الثالث الهجري بل حتى منتصف القرن الرابع الهجري على الرغم من رواج المصنفات التي تغالي في مكانة الأئمة وقدراتهم وطبيعتهم.

للأسف لم يصل إلينا أي شي تقريباً من آثار العلماء القدامى المعتقدين بالنظرة البشرية العادية للإمامة، وكل المصادر الشيعية المتوافرة اليوم كتبت بأقلام المعتقدين بقدرة «وراء القدرة البشرية العادية» للأئمة، الذين سموا أصحاب النظرة البشرية العادية للأئمة بالمقصرة، أي مقصرون في معرفة حقوق الأئمة وإدراك حقائقهم الوجودية. يقول الشيخ الصدوق في كتابه اعتقادات الشيعة: «وعلامة المفوضة والغلاة نسبتهم مشايخ قم وعلمائهم إلى القول بالتقصير»[2].

---

(١) راجع: حسين المدرسي الطباطبائي، تطور المباني الفكرية للتشيّع، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٨، ص.٩١.

(٢) الشيخ الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ١٠١

بيد أنه يمكن تلمس آثار هذا التيار القوي حينذاك، من خلال المصنفات المبكرة للشيعة في القرن الثالث الهجري، مثل كتاب الإيضاح والنوادر والمحاسن والمؤمن، ومن خلال الروايات المبثوثة في المصنفات الروائية الكبرى مثل كتاب الكافي للكليني، الذي جمع بين روايات البصائر وروايات المحاسن، ومن خلال شهادات العلماء الشيعة المتأخرة عن زمن الغيبة الذين كانت آراء ومواقف هذا التيار متوافرة لديهم.

يقول المامقاني في كتابه تنقيح المقال: «ليس كل ما يعد حالياً من ضروريات المذهب هو من لوازم المذهب الذاتية حقيقة، بل قد يكون من صنع العلماء المتكلمين أو فقهاء هذا المذهب وهو مبتن على فهمهم البشري»، بل ويؤكد حقيقة أن «أكثر ما يعتبر اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمة كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلو»[1]. وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن الذي استقر في المعتقد الإمامي عبر الزمن هو المؤسس على المغالاة في شخص الأئمة، وأن المعتقدات المبكرة حول الأئمة كانت معتدلة.

ويذكر البهبهاني في كتابه الفوائد الرجالية: «اعلم أن كثيراً من القدماء سيما القميين منهم والغضائري كانوا يعتقدون للأئمة مرتبة معينة من العصمة والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم، وما كانوا يجوزون التعدي عنها وكانوا يعدون التعدي عن ذلك ارتفاعاً في المذهب وغلواً حسب معتقدهم حتى أنهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم غلواً بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم أو التفويض الذي اختلف فيه أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم أو الإغراق في شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص وإظهار كثير قدرة لهم وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض ارتفاعاً أو مورثاً للتهمة به سيما بجهة الغلاة كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين». ويخلص البهبهاني إلى القول: «وبالجملة الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأصولية (العقائد) أيضاً، فربما كان الاعتقاد بشيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً وغلوا أو تفويضاً أو جبراً أو تشبيهاً وكان عند آخر مما يجب اعتقاده أو لا هذا ولا ذاك»[2].

---

(١) المامقاني، تنقيح المقال في أحوال الرجال، النجف، ص. ٢١١-٢١٢

(٢) الوحيد البهبهاني، الفوائد الرجالية، ص. ٣٨.

وللشهيد الثاني شهادة مهمة في كتابه حقائق الإيمان: «وهل يعتبر في تحقق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياء بمعنى لا نبي بعده، وغير ذلك من أحكام النبوات، يظهر من كلام بعض العلماء ذلك، حيث ذكر أن من جهل شيئاً من ذلك خرج عن الأيمان ويحتمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها إجمالاً». ويقول في موضع آخر: «فهل يعتبر التصديق التفصيلي في تحقق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟ في الوجهين السابقين في النبوة، وليس بعيداً الاكتفاء الأخير على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم لخفائها عليهم بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار يعرف ذلك من تتبع سيرهم وأحاديثهم، وفي كتاب الكشي جملة مطلعة على ذلك، مع أن المعلوم من سيرتهم مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم بل عدالتهم»[1]. رغم إيمان الشهيد الثاني بالعصمة الكاملة للأئمة وامتناع السهو عليهم، فإنه يبرر اعتقاد بعض الإمامية بعدم عصمة الأئمة بأنه ناشيء من خفاء أمر العصمة عليهم.

معنى ذلك أن الشهيد الثاني يؤمن بالعصمة لكنه لا يحكم على من لا يؤمن بالعصمة أنه خارج عن التشيع. ومعنى أنهم علماء أبرار أنهم لم يرون في مصدر علم الأئمة أي منبع مختلف عن مصدر علم العلماء الآخرين، بل يعتقدون أن الأئمة مثلهم مثل سائر العلماء يفتون استناداً إلى اجتهادهم واستنباطهم وإعمالهم الرأي والنظر، أي إن علمهم كسبي فلا يتمتعون بعلم لدني أو وهبي وليسوا مطلعين على علم الغيب[2].

وقد نسب ابن الغضائري في رجاله نسبة الغلو إلى جماعة كبيرة من رواة الحديث، إذ عرف عنه أنه كان يضعف الرواة لا على أساس الشهادة بعدم وثاقتهم بل وفق متون روايتهم. فالتضعيف لم يكن مستنداً إلى جرح الرواية بل استناداً إلى متون الروايات المنقولة عن كل راو. فإن وجد أن مضمون الروايات يشتمل على خروج عن الحد العقائدي المحدد وعلى ارتفاع في حق الأئمة، اعتبر راويها ضعيفاً ووصفه بالكذب ووضع الحديث. وقد

---

(١) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، مطبعة سيد الشهداء، النجف ١٩٨٣، ص. ١٤٩.

(٢) راجع: محسن كديفر، القراءة المنسية، دار الانتشار العربي، بيروت ٢٠١١، ص. ٣٥.

ضعف العضائري كبار المحدثين والرواة، حيث كان يحكم على الراوي انطلاقاً من مضمون رواياته[1].

وقد عرف عن ابن الجنيد الإسكافي الذي عاش في القرن الرابع الهجري عمله بالقياس، واشتهر بحسب ما نقل عنه الشيخ المفيد في المسائل السرورية بأن قول الأئمة ناتج من رأي واجتهاد منهم. يقول المفيد: «وجعل (أي ابن الجنيد) الأخبار فيها أبواباً وظن أنها مختلفة في معانيها ونسب إلى ذلك قول الأئمة فيها بالرأي»[2]. كذلك نقل الشريف المرتضى عن ابن الجنيد بأنه كان يرى فرقاً بين علم النبي وعلم الأئمة، يقول المرتضى: «ورأيته يفرق بين علم النبي بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه (من الأئمة) وهذا غلط منه لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف»[3]. وقد ذكروا أن لابن الجنيد كتاباً عنوانه: «إظهار ما سره أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة في أمر الاجتهاد»[4].

ويذكر بحر العلوم في كتابه الفوائد الرجالية: «بأن الشهيد الثاني احتمل الاكتفاء في الإيمان بالتصديق بإمامة الأئمة والاعتقاد بفرض طاعتهم وإن خلا عن التصديق بالعصمة من الخطأ وادعى أن ذلك هو الذي يظهر من جل رواتهم وشيعتهم فإنهم كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار افترض الله طاعتهم مع عدم اعتقادهم العصمة فيهم وأنهم مع ذلك كانوا يحكمون بإيمانهم وعدالتهم». ثم أضاف: «وكلامه وإن كان مطلقاً لكن يجب تنزيله على تلك الأعصار التي يحتمل فيها ذاك دون ما بعدها من الأزمنة فإن الأمر فيها قد بلغ حد الضرورة قطعاً»[5].

يقول حسين مدرسي الطباطبائي في هذا المجال: «كان هناك فريق من أصحاب الأئمة لا يرى في الأئمة سوى نوع من المرجعية العلمية، ويعتبرونهم علماء أتقياء أتقياء، وهي وجهة نظر تحظى بتأييد ابن قبة الرازي الذي كان رئيس الشيعة في زمانه، فكان يرى الأئمة

(١) الشيخ جعفر سبحاني، كليات في علم الرجال، قم، ص. ٩١.

(٢) مجموعة مصنفات المفيد، ج. ٧، ص. ٧٤-٧٦. راجع أيضاً: القراءة المنسية، مصدر سابق، ص. ٥٠.

(٣) الشريف المرتضى، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٩٩٤، ص. ٤٩٣.

(٤) المحقق الكركي، جامع المقاصد، مكتبة آل البيت، قم ١٩٨٧، ج. ١، ص. ١٤.

(٥) السيد بحر العلوم، الفوائد الرجالية، مكتبة الصادق، طهران، ج. ٣، ص. ٢١٨-٢٢٠.

علماء أبراراً أتقياء وعباداً صالحين وعالمين بالقرآن والسنة فحسب، وينكر علمهم بالغيب ورغم ذلك كان يحظى بثناء وتقدير المجتمع العلمي الشيعي في تلك العصور، ويبدو أن آل نوبخت كانوا يفكرون بهذه الطريقة كذلك»[1].

وبذكر الشيخ الصدوق أن أحد مؤشرات التفويض عند القميين هو إنكار سهو النبي كما أنهم كانوا يعتبرون من يقول في الأذان أن عليا ولي الله هو من الغلاة. وكان الشيخ المفيد يعتبر مشايخ قم من المقصرة لأنهم كانوا يجوزون السهو على النبي، ويرى في رسالته «عدم سهو النبي»، أن هذه مقولة النواصب والمقلدة. فأول درجة التقصير عند المفيد هو القول بسهو النبي، يقول في تصحيح الاعتقاد: «وقد وجدنا جماعة ردوا إلينا من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين وينزلون الأئمة عن مراتبهم ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم ورأينا من يقول إنهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون ويدعون مع ذلك أنهم من العلماء وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه»[2]. ويقول المفيد في أوائل المقالات: «إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام معصومون كعصمة الأنبياء وإنهم لا يجوز منهم صغيرة إلا ما قدمت ذكر جوازه على الأنبياء، وإنه لا يجوز منهم سهو في شيء ولا ينسون شيئاً من الأحكام وعلى هذا مذهب الإمامية إلا من شذ منهم وتعلق بظاهر روايات تأويلاً لها على خلاف ظنه الفاسد من هذا الباب»[3]. في إشارة منه إلى وجود تيار إمامي آخر لا يرى أتباعه عصمة الأئمة ويجتهدون في بيان الأحكام الدينية. أما نعت المفيد إياهم «بمن شذ منهم» فهو أسلوب قديم في نعت المخالفين للرأي المعتمد بالشاذ، من دون أن يدل قوله على أن أصحاب هذا القول هم قلة أو أقلية في المذهب. إلا أن اللافت أن

---

(١) سيد حسين مدرسي طباطبائي، مقدمة على فقه الشيعة، ص. ٣٣. راجع أيضاً: القراءة المنسية، مصدر سابق، ص.٦١.

(٢) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، مصدر سابق، ص ١٣٦.

(٣) الشيخ الصدوق، أوائل المقالات، مصدر سابق، ص ٣٧

المفيد رغم ذلك لم يخرجهم من المذهب، ما يدل على وجود تسامح في الاختلاف ليس في الفروع فحسب بل في الأصول الاعتقادية الحساسة.

ويبين المامقاني كيف أخذت المعتقدات التي كانت تعتبر من عقائد الغلاة تتسرب تدريجاً منذ الصادق لتصبح جزءاً من المدونات الحديثية. وهي عقائد صنفت في العصور الأولى على أنها عقائد غلو، ولم تعد كذلك في العصور المتأخرة، بل أصبحت تعد من عقائد المذهب، يقول المامقاني: «عقائد الغلاة تحولت بالتدريج في القرنين الثالث والرابع إلى عقائد المذهب لتصبح بعد عشرة قرون من ضروريات المذهب وعقائده الجوهرية الأساسية».[١]

كل ذلك يؤكد أن الواقع الإمامي اتسم بالتنوع والتعدد في الاتجاهات، حيث التقى الجميع على اتباع الأئمة مع اختلافهم الشديد في فهمهم لشخص الأئمة وميزاتهم، التي ظلت حتى تلك الفترة وجهة نظر أو رأياً لا يخرج صاحبه مهما كان عن جماعة الشيعة.

وقد ذكر الطوسي أن الكليني كان يذاكر بأكثر من ثلاثمائة ألف حديث واختار منها ١٦ ألف حديث، ما يدل على التضارب الحاصل في الرواية وهو تضارب ذكره الكليني في مقدمة كتابه بالقول: «وذكرت أن أموراً قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها، وأنك تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها». وهي شهادة في أوائل القرن الرابع الهجري على كثرة الروايات وتعارضها وخلوها من الضبط إلى حد مربك ومحير ما تسبب بارتباك في معرفة الناس لمعالم دينهم؛ فمقابل كل رواية هنالك ما يضادها ويناقضها، ومقابل كل مقولة عقدية هنالك ما يقف على الطرف النقيض منها.

***

لكن السؤال المهم هو: إذا كان هؤلاء من الكثرة الواسعة فلماذا لم تصلنا آثارهم إلا عبر خصومهم ولماذا اختفت هذه التيارات، ولم يعد لها وجود داخل الدائرة الشيعية أو الإمامية؟

---

(١) تنقيح المقال في علم الرجال، مصدر سابق، ج. ١، ص. ٢٢٦.

لا نملك معطيات كافية لاستيفاء الجواب عن هذا السؤال، لكن يمكن الإشارة إلى جملة معطيات تفسر أموراً قد تساهم في ذلك.

أولها: إن هذا التيار نشأ في كنف وجود الأئمة وليس بعدهم، وقدرته على الاستمرار في ظل الفراغ الإمامي بعد العسكري كان صعباً، لأن الجماعات تميل في فترة الأزمات إلى التعالي بمعتقداتها والتسامي بأفكارها، لتخرج هذه المعتقدات من التاريخ، ومن الحدوث والعرضية والظرفية، وتكون فوق الزمان والمكان. وهو أمر يضيّق مساحة النقد العقلي ويطلق مدى الخيال المفعم بالوجدان. فالأزمات تحتاج إلى طمأنينة وتخفيف لألم الفقدان وأمان من السقوط والانهيار، الذي لا يقتصر على الخوف من انهيار المذهب بل يشمل سقوط الكون في الخواء والعبث، والوجود كله في منطقة اللامعنى. وهذا لا يتأتى إلا بمعتقد متسامٍ يشبع النفس ويولد فيها عالماً متخيلاً يعوض أزمة فقدان الإمام. ولا يتحصل ذلك بطريق الاستدلال العقلي أو التدقيق المنطقي، حيث لا يعود للتفكير العقلاني مكانه في مثل هذه الأوضاع، بل بإطلاق العنان للخيال الجمعي بحماية الذات والاحتفاظ لنفسها بشعور التفوق والسيادة على الجماعات الأخرى المنافسة. هذا يعني أن هذا التيار الذي كان جلياً وواضحاً في كتب الإيضاح والمحاسن والمؤمن، أخذ يخبو ويفقد شعبيته وجاذبيته تدريجاً في ذلك القرن، لتصبح مقولة «نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شيءتم» هي السائدة في أكثر أوساط الإمامية[1].

ثانيها: إن آثار هؤلاء بقيت مبثوثة في المصنفات الروائية النوادر والمحاسن في القرن الثالث الهجري، والكافي في القرن الرابع الهجري، إلا أنها روايات اختلطت مع غيرها من روايات الغلو، ووضعت في سياق وترتيب خاصّين أفقداها دلالاتها الذاتية الخاصة بها. ما يعني أن الكشف عن هذا التيار ممكن من خلال ورشة تحقيق وعمل نقدي لاستخلاص المرويات المعبرة عن هذا التيار، وإعادة بناء دلالاتها وفق جهد تأويلي واستراتيجية معرفية توظف مكتسبات القراءة والفهم المعاصرين.

---

(١) راجع: السيد علي عاشور، الولاية التكوينية لآل محمد، ص. ٢٤٤. راجع أيضاً: الشيخ محمد المظفر، علم الإمام، دار الزهراء، بيروت، ص. ١٩٨٢، ص. ٧٦.

ثالثها: من المرجح أن يكون أصحاب القول بأن الأئمة علماء أبرار، من الذين نفوا وجود إمام ثاني عشر، بسبب عدم توافر الدلائل والشهادات الكافية لديهم في ولادة الإمام بحسب ما ذكر الأشعري القمي في كتاب المقالات والفرق، وبسبب قولهم إن الأئمة علماء أبرار ونفي المعجزات عنهم واستنادهم إلى دلائل العقل والعادة التي لا تقبل بقاء حياة إمام تجاوزت العمر الطبيعي بكثير. ما فرض خروجهم من المذهب الإثني عشري، الذي أصر مؤسسوه الأوائل على كفر من ينفي إمامة الثاني عشر، ونفي الإيمان عنه وفق اعتقادات الصدوق: «المنكر لآخرنا منكر لأولنا». ما يرجح أن تكون هذه الجماعات قد تفرقت بين المذاهب غير الإثني عشرية المتعددة من زيدية ومعتزلة ومذاهب أهل السنة والجماعة.

يقول صاحب الإمامة والتبصرة، على لسان الصادق: «تكون له حيرة وغيبة يضل فيها أقوام ويهتدي آخرون.. راموا إقامة الإمام بعقول حائرة بائرة ناقضة وآراء مضلة فلم يزدادوا منه إلا بعداً.. ووقعوا في الحيرة». ويقول القاضي النعماني: «أي حيرة أعظم من هذه الحيرة التي أخرجت من هذا الأمر الخلق الكثير والجم الغفير ولم يبق عليه ممن كان فيه إلا النزر اليسير وذلك لشك الناس وضعف يقينهم وقلة ثباتهم..ومن حصل على الحيرة والضلال والشك والتبلد والتلدد والتنقل من مذهب إلى مذهب ومن مقالة إلى أخرى كان عاقبة أمره خسراً»[1]. وهي جميعها شهادات من القرن الرابع هجري تبين خروج العديد من أصحاب المذهب إلى مذاهب أخرى، بسبب أنهم «راموا إقامة الإمام بعقول بائرة» ولم يبق سوى الذين ثبتوا على «الحق» وسلموا تسليماً. مع الصدوق استقر اختبار الإيمان على التسليم والتسليم فقط.

رابعها وهو ظهور السلطة البويهية التي تبنت المعتقد الإثني عشري، وكان هنالك تسهيل كبير من هذه السلطة ليمارس التشيع الإثنا عشري عمله في العلن. وحين تتبنى السلطة موقفاً عقدياً معيناً فإنها تبدأ بالتضييق على التيارات المنافسة، سواء بمنعها من ممارسة أي نشاط أو تعبير علني عن معتقدها، أو حتى بملاحقتها، الأمر الذي يعرضها للاندثار والتشتت. خصوصاً وأن التيار الإثني عشري المغالي أخذ يتشدد في موقفه تجاه التيارات الإمامية

(١) محمد بن ابراهيم النعماني، كتاب الغيبة، أنوار الهجى، قم ٢٠٠١، ص. ١٩٢.

الأخرى، حيث أعلن الصدوق: «ونعتقد فيمن خالف ما وصفناه (من الاعتقادات) أو شيئا منه أنه على غير الهدى، وأنه ضال عن الطريقة المستقيمة، ونتبرأ منه كائناً من كان»[1].

يقول محسن كديفر: «تم تدريجاً إزاحة من سموا بالمقصرة وتهميشهم وتغلب نوع من الفكر التفويضي الذي تم تعديله قليلا بالنسبة إلى حالته الأولى حتى أصبح هذا الفكر التفويضي هو الفكر الشيعي الغالب والمسيطر...والحاصل أنه منذ القرن الرابع فما بعد لم نعد نشهد أثراً لذلك النزاع الأولي وذلك لأن جميع النقاط التي كانت موضع خلاف وإنكار تحولت تدريجاً رويداً رويداً لتستقر في قلب العقيدة الشيعية الرسمية. لذا فإن المتكلم الشيعي الرسمي في القرنين الرابع والخامس فيما بعد أصبح يعتقد فعلاً بكل النقاط التي كانت موضع خلاف وجدل فيما سبق، وكانت منتقدة ومردودة من قبل القدماء إلى درجة تصريح بعض المتكلمين المتأخرين بأن «القول بتفويض الله تعالى أمر الدين والدنيا إلى الأئمة هو من البديهيات الأولى لمذهب التشيع» وببيانه لهذا الأمر لم يعد المتكلم المتأخر يسمي نفسه مفوضاً بل أصبح يرى نفسه شيعياً أصيلاً، وهذا نموذج واضح من التبدل والتحول في معالم الدين»[2].

مهما يكن من أمر، فقد كانت الجماعة الإمامية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري والنصف الأول من القرن الرابع في حالة حيرة، أي تفرق وتشتت وتباين في المواقف والآراء، وتعاني تعدّداً غير منضبط في الآراء والاتجاهات، سواء أكان في مفهوم الإمامة أو في التكاليف الشرعية والتوجيهات التي يسترشد بها الشيعي معالم دينه. ورغم كثافة المدونات الروائية في تلك الفترة، التي عمدت إلى التعويض عن فقدان الإمام، إلا أن المصنفات المبكرة كانت تفتقد للبناء المذهبي المتماسك وعاجزة عن رفع الحيرة وحل التناقض والتعارض بين الروايات نفسها، وحسم قضية المعتقد الإمامي التي ذهبت مذاهب شتى وتسببت بالفرقة والتشتت، وهو أمر ما كان ليستمر على هذه الحال، بل كان لا بد من إعادة بناء الإمامة بناءً جديداً، لا يكتفي بالقول بإمامة الثاني عشر، بل لا بد من الشروع في

---

(١) الصدوق، الهداية، مكتبة الإمام الهادي ١٩٩٧، ص. ٤٨.

(٢) القراءة المنسية، مصدر سابق، ص. ١٢٥.

ورشة تأسيس المذهب الإمامي الإثني عشري، وفق بناءات فهم جديدة، ومادة إسناد روائية مكثفة، وبناءات عقلية متماسكة، وقوة محاجّة تحسم الجدل داخل جماعة الإمامية من جهة وتصد الإشكالات والانتقادات التي انهالت على هذا المعتقد الجديد من كل حدب وصوب من جهة أخرى. وهي جهود ستثمر على مدى قرن ونصف من القرن مذهباً إمامياً جديداً، نقل التشيع من مجرد جماعة شيعية مفتوحة على أكثر من معتقد أو تأويل أو موقف، إلى مذهب تنتظم بداخله الجماعة وفق منظومة روائية شاملة، ومبان اجتهادية متينة، وبنود اعتقاد صارمة. وهو ما سنتعرض له في الفصلين القادمين.

الفصل الثامن

تأسيس المذهب الإثني عشري ١
مرحلة التدوين

١.٨ فترة الحيرة

شكلت غيبة الإمام الذي كان قطب رحى الجماعة الإمامية، صدمة كبيرة في نفوس الشيعة الإمامية، لم يكن بالإمكان استيعابها بسرعة أو امتصاص تردداتها بسهولة؛ فالوضع الجديد ليس اعتيادياً بكل المقاييس، ولم تكن هناك بنى أو مرجعيات داخلية تملك صلاحية اتخاذ إجراءات تؤمن التكيف السلس والآمن مع الوضع الجديد. فغياب الإمام يعني انهيار الهيكل بكامله، لأنه قطب الجماعة وروحها وأساس عصبيتها ومصدر استمرارها. كما أن الإمام الجديد المقترح لم يؤمن لنفسه التفافاً حاسماً حوله، فلا جعفر أخو الحسن العسكري حظي بالاعتراف المطلوب، ولا محمد بن الحسن الذي يدين الكثيرون بوجوده خلفاً لأبيه توافرت شواهد كافية حينذاك على أصل ولادته، وعلى فرض وجوده فإن إمكانية الاتصال به ليست ممكنة وغيبته قد طالت وتجاوزت الحد المعقول، ما حدا بالعلاقة مع الإمام المفترض أن تتغير تغيراً جذرياً قياساً بالعلاقة مع الإمام السابق. فالإمام بحسب هؤلاء موجود غائب، حاضر صامت، قائم خائف، حي يحرم البحث عنه أو حتى التلفظ باسمه.

إنها وضعية لا تشبهها أية وضعية سابقة، ولم تتطور داخل مجتمع الإمامية مؤسسة علمية أو قيادية تسد الفراغ الحاصل أو لديها أجوبة ومقترحات حاسمة للانتقال من الأرض المهتزة إلى الأرض المستقرة. فالفقه كانت يقتصر على تداول ونقل الرواية باللفظ والحرف، ولم يتبلور النظر والاجتهاد الفقهي بعد، وتداول الرواية لم يقتصر على نخبة العلماء؛ فالرواة كثر، والروايات أكثر من أن تحصى، و«أصحاب العسكري» متفرقون فرقاً ولدى كل فريق عدته الروائية التي تسند موقفه، ما يشي بأن الرواية عن الأئمة كانت تتكاثر بطريقة فوضوية وغير منضبطة، وتداولها أقرب إلى الاستعمال الشعبي منه إلى الضبط العلمي.

أمام هذا الوضع تعرض التكوين الإمامي للتشتت، فتعددت الفرق، وتباينت الآراء، وازداد البعد بين مكوناته، وبدأت التهم المتبادلة بين التيارات المتعددة تطفو على السطح، كان أهمها تهمة «المقصرة» ضد الذين لم يروا في الأئمة قدرات استثنائية وفوق بشرية، وتهمة «المفوضة» ضد الذين بالغوا في قدرات الأئمة إلى حد القول بأن الله فوض إليهم تدبير الكون والتصرف في شؤونه وتدبير الدين وصلاحية التغيير والتبديل فيه.

كان مستند الفرق المتنازعة بعد الحسن العسكري هو الرواية، ومع بقائها في دائرة التداول الشعبي، فإن تكاثرها وصل حداً جاوز الخيال وبات خارج الضبط بحكم غياب عدة النقد الروائية التي لم تتبلور حتى منتصف القرن الخامس الهجري، الأمر الذي جعل الكليني صاحب مصنف «الكافي» يصحح برأيه ستة عشر ألف رواية من أصل ثلاثمائة ألف رواية منتشرة بين الشيعة الإمامية[1]. فصدور الرواية كان لغرض تأييد موقف أو معتقد أو ادعاء

---

(١) ورغم ذلك فقد تعرض كتاب الكافي إلى تقييم وتمحيص علمي دقيق من قبل كثير من العلماء المتأخرين، أحدهم الشهيد الثاني: (٩٦٦هـ) الذي صحح ٥٠٧٢ حديثاً فقط، أما ابن الشهيد الثاني الحسن بن زين الدين صاحب المعالم: فقد قدر عدد الأحاديث الصحيحة في الكافي بأقل من ثلث العدد الذي قدره والده. أما روايات الأصول فقد ذكر العلامة المجلسي أن ٢٨ بالمئة من الروايات صحيحة. أما مؤلِّف صحيح الكافي فقد صحح ٢١ بالمئة من روايات الأصول (التي هي مصدر العقائد الإمامية)، أي ٥٩٣ رواية من أصل ٢٨٨٣، أما كتاب الحجة المتعلقة بمواصفاتهم وعلمهم وقدراتهم، فقد صحح ١٠ بالمئة فقط منها، أي ١٠١ رواية من أصل ١٠١٥ وهي الروايات التي نقل الكليني أكثرها عن كتاب بصائر الدرجات. راجع: محسن كديفر، القراءة المنسية، مصدر سابق، ص.١٥٨-١٥٩.

فرقة معينة، وليس لتوثيق تراث الأئمة، أي كانت الرواية تصدر عن مزاج اجتماعي وإطار تفكير ذي منطق وإجراءات خاصة وثوابت مفروغ منها، يجعل الرواية مُنتجاً من منتجات هذا المزاج ومن توابعه وملحقاته وليس العكس.

لذلك شكل اختلاف الفرق وتناحرها تنافساً على الرواية، ما فتح شهية الرواة الذين يستجيبون عادة لضرورات الظرف ويلبونه بما يحتاج من شهادات شرعية. ومع صعوبة ضبط الرواية حتى من قبل الأئمة الذي عانوا الكذب والتدليس عليهم داخل الأصول الروائية التي كان يدونها أصحابهم المقربون والخلص، فإن فقدان الإمام أدخل الرواية في فوضى وصلت حدوداً فاقت الوصف، ولم يكن هنالك شيء يردعها، على الرغم من وجود طبقة مشايخ في قم كان لديها حساسية عالية من الكذب والروايات الموضوعة ورواية المراسيل، إلى حد أن البرقي صاحب كتاب المحاسن طرده الأشعري القمي للاشتباه بأنه يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل[1]. إلا أن ذلك كله لم يكن كافياً للحد من فوضى الرواية وتنامي مظاهر الغلو حتى في قم نفسها إضافة إلى مناطق أخرى لتواجد الإمامية في الكوفة وبغداد ومناطق الري. هذا فضلاً عن أن تناقل الرواية ظل حينذاك شفوياً ويعتمد أسلوب المشيخة التي تعتمد الذاكرة لحفظ أكبر عدد ممكن من الروايات التي يتلقاها الشيخ (الحافظ للروايات) من مشايخه أي جيله السابق، ويلقيها إلى رواة آخرين. الأمر الذي يجعل الضبط والتدقيق في ظروف حرجة مثل ظروف المجتمع الإمامي أمراً صعباً بل مستحيلاً، خصوصاً وأن الرواية باتت ملاذه الوحيد للتعويض عن أزمة افتقاده للإمام، إضافة إلى انقسام البيئة الإمامية على نفسها فرقاً متعددة عمدت إلى دعم مبانيها بروايات عن النبي والأئمة، ما تسبب بانتشار عدد هائل من الروايات، لم يكن بإمكان أحد، أن يحد منها.

نقد الرواية والرواة حينذاك لم يمارس بصفته علماً كاشفاً عن الواقع الموضوعي، بقدر ما كان نقداً يتثبت من تطابق الرواية مع معتقد راسخ خارج النقد والمساءلة. أي إن التحقق الروائي لا يعنيه مطابقة الرواية للواقع الفعلي، بقدر ما يعنيه تطابقها مع تمثلات ذهنية راسخة رسوخ البديهيات ومُنزَّلة منزلة الحقيقة الخالصة، يَستمِدُّ منها الواقع موضوعيته وفعليته

(١) راجع مقدمة كتاب المحاسن لأحمد البرقي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ص. ١٥.

وليس العكس. هذا يفسر التناقض الهائل بين المدونات الحديثية الخاصة بكل مذهب، مع يقين أتباع كل مذهب بصدور رواياتهم عن الجهة المعصومة، ويفسر كيف لم يستنكر أحدٌ على الصفار في زمانه، الذي عد من مشاييخ قم الموثوقين، إصدار كتاب بصائر الدرجات ورواياته، التي تردد نقاد الحديث اللاحقون في اعتماد أغلبها بسبب وتيرة الغلو العالية وغلو أكثر رواتها، في حين استنكر شيخ القميين على البرقي رواياته عن المراسيل وعن الضعاف على الرغم من روحية الاعتدال العالية في مصنفه كتاب المحاسن. ما يدل على أن معيار الوثاقة حينذاك لم يكن على أساس الاستقامة الذاتية، بل أساسها انسجام مسلك الراوي مع المعتقد السائد، وتناغم مروياته مع الاتجاه السائد لدى تيار خاص. فالرواية لا تكشف عن واقع بل تنتج واقعاً متمثلاً يطابق حقائق ثابتة ومتعالية.

هذا يجعل الرواية في سياقاتها التاريخية نتاجاً اجتماعياً، ولسان حال الذهنيات المتعددة التي ظهرت وأخذت تعبر عن نفسها عن طريق الرواية، وهي وسيلة التعبير الوحيدة الممكنة حينذاك. فالخلاف بين الفرق الإمامية في تلك الفترة لم يكن حول موقف سياسي أو مرتبة اجتماعية، بل حول العلاقة مع الله التي لا سبيل للتعبير عن حقائقها سوى القرآن والحديث، أي الرواية عن الجهة المعصومة. العلاقة مع الله لا تقتصر وفق الذهنية القروسطية على اختبار إيماني خالص أو باطن روحاني متمايز عن النشاطات الحياتية الأخرى، وفق ما نفهمه اليوم، بل تتصل بأصل وجود الإنسان، ومصدر المعنى للحياة والعالم، وأساس انتظام الكون والمانع من وقوعه في الفوضى، وأمان الفرد من عبث التناقضات المحيطة به، ووسيلة الجماعة في بقائها واستمراريتها وفق عناية إلهية متقنة. وهذا لا يمكن الكشف عنه أو بناؤه إلا بلسان المقدس، أي الرواية الناقلة لخط الهداية الذي يرتضيه الله للإنسان ويقيه من السقوط في العبث أو الفوضى أو الضياع، وسط زحمة الخيارات والمسارات المتباينة والمتعارضة.

جاء تدفق الروايات وتكاثرها غير الاعتيادي استجابة لمسعى جميع الفرق والاتجاهات في بناء عالم جديد يخرجها من حال التشتت والضياع والمصير المهدد، ويقيها الفوضى التي لا تهدد محيطها الاجتماعي فحسب، بل تهدد بسقوط الكون على رؤوس الجميع بعد افتقاد الإمام الذي هو بنظرهم قطب الكون والحياة معاً. وسط سجال حاد بين التيارات، جاءت

الروايات ترجمة لذهنيات متعددة ولسان حال الزمن الذي دونت فيه، ما جعلها وثائق كاشفة لا عن وقائع حسية ومعاينة، بل عن ذهنيات زمان صدورها، فرضت نمط رواية خاصاً ووجهة مدبرة مسبقاً لمضمونها ودلالاتها[١]. كانت الرواية السلاح الفتاك والسحري الذي تم إلقاؤه بكثافة في ساحة المعركة العقائدية التي اشتعلت داخل التكوين الإمامي نفسه في فترة ما بعد وفاة العسكري، في مسعى للخروج من حالة تشتت وضياع سميت حينذاك بفترة الحيرة.

***

لم تكن تسمية هذه المرحلة بالحيرة مصادفةً أو عبثاً، فالكلمة اعتمدها الجميع لتوصيف تلك الفترة، وهي تسمية أكدت بعض المصنفات الروائية حينذاك، مثل كتاب الإمامة التبصرة في زمن الحيرة لابن بابويه القمي، وكتاب كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق، وكتاب الغيبة للقاضي النعماني، بأن النبي والأئمة تنبأوا بوقوعها. ورغم أن كلمة الحيرة قد استعملت في المصنفات الروائية لغرض أيديولوجي لتأكيد معتقد خاص وتغليبه على بقية المعتقدات، إلا أن المصنفات التي تنتمي إلى تلك المرحلة تفيدنا في الاطلاع على حال الشيعة الإمامية بعد وفاة الحسن العسكري خلال فترة تصل إلى مئة عام تقريباً[٢]، والتي يمكننا تعداد أهم سماتها وفق النقاط التالية:

---

(١) هذا يستدعي إعادة النظر بأدوات النقد الروائي المعتمدة كلها عند جميع المذاهب الإسلامية، التي تقتصر على وثاقة الراوي أو سلامة معتقده أو سلسلة الرواية أو حتى مضمونها، وضرورة النظر إلى الرواية بصفتها صناعة اجتماعية وسياسية غرضها تثبيت معتقد خاص اعتنقته جماعة خاصة، وأنتجته في سياق تكوينها وإنتاجها لتضامنها وهويتها، وباتت جزءاً من حقيقتها وأساس وجودها، ونزلتها مع الزمن منزلة الثابت الديني والبديهة العقلية والضرورة الكونية، لتعيد على أساسها إنتاج الواقع كله لمصلحتها. فالخط الفاصل بين الحقيقة والوهم في النقد للروائي المعتمد ليس في الكشف عن الواقع الفعلي أي الوقائع التاريخية، بل في توافق أي وثيقة تاريخية مع ما يقتضيه الاعتقاد الحق، وفعلية الحدث التاريخي، ليس في تأكيد حدوثه أو مراكمة أدلة إثباته، بل في كونه مصدِّقاً لحدوث مقرر له قبل أن يخلق الله الأين والمتى. إنها قضية ذهنيات لا قضية وثاقة، وقضية إنتاج للتاريخ لا قضية الكشف عنه.

(٢) وصلت ارتدادات الحيرة إلى زمن الشيخ المفيد الذي أفتى في كتابه «المقنعة» أواخر القرن الرابع الهجري باستحباب الدعاء: «اللهم وقد شملنا زيغ الفتن، واستولت علينا غشاوة الحيرة..». راجع: الشيخ المفيد، \المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٩٨٩، ص ١٣١.

١- **عدم وجود مستندات كافية على ولادة الإمام الثاني عشر أو على وجوده**، سواء أكان لجهة ندرة الشهادات الحسية أو ندرة الرواية حولها. فالمصنفات الأولى تعبدت بوجوده على أساس امتناع بقاء الأرض بلا إمام وإلا لساخت، ولم تستند إلى شهادات حسية تؤكد وجوده أو ولادته. هذا فضلاً عن تعارض الروايات التي تؤكد وجود خلف للحسن العسكري، وترددها بين أن يكون محمداً أو علياً أو مولوداً آخر ولد من جارية بعد موته. وعلى فرض وجود روايات حول خلف العسكري فقد كانت الروايات القريبة إلى الشهادات الحسية قليلة جداً[1]، أما بقية الروايات فهي نسيج خيالي لا يمكن للمؤمن المتبصر حينذاك قبولها وتسكين قلق السؤال عنده[2]. وهو ما ظهر لدى

---

(١) يقول حسين مدرسي الطباطبائي: «جرى التكتم الشديد على الخبر السعيد بولادة هذا المولود المبارك وأخفي أمره عن عامة الناس فلم يعلم به إلا نفر قليل من خواص أصحاب الإمام العسكري ولم يكن أحد غير هؤلاء يعلم بهذا السر الإلهي». ويقول النوبختي صاحب كتاب فرق الشيعة: «وكيف يجوز في زماننا هذا مع شدة الطلب وجور السلطان وقلة رعايته لحقوق أمثالهم مع ما لقي عليه السلام من صالح بن وصيف وحبسه وتسميته من لم يظهر خبره ولا اسمه وخفيت ولادته، وقد رويت أخبار كثيرة أن القائم تخفى على الناس ولادته ويخمل ذكره ولا يعرف إلا أنه لا يقوم حتى يظهر ويعرف أنه إمام ابن إمام ووصي ابن وصي يؤتم به قبل أن يقوم ومع ذلك فإنه لا بد من أن يعلم أمره ثقاته وثقات أبيه وإن قلوا ولا ينقطع من عقب الحسن بن علي عليه السلام ما اتصلت أمور الله عز وجل ولا ترجع إلى الأخوة ولا يجوز ذلك وأن الاشارة والوصية لا تصحان من الإمام ولا من غيره إلا بشهود أقل ذلك شاهدان فما فوقهما». وهنالك أكثر من رواية تروى عن الأئمة بأن أهم خصائص الإمام الثاني عشر خفاء مولده. راجع: ابن بابويه القمي، الإمامة والتبصرة، مدرسة المهدي، م ١٩٨٣، ص. ١١٠. وراجع: تطور المباني، مصدر سابق، ١٢٢، وراجع أيضاً: حسن النوبختي، فرق الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ص. ١١١.

(٢) مثل أكثر روايات كتاب كمال الدين وتمام النعمة، وأكثر روايات كتاب الإمامة والتبصرة، وأكثر روايات الغيبة للنعماني. حيث كان من الواضح أن التداول العام داخل البيئة الإمامية حول ولادة الإمام الثاني عشر وغيبته بات متخماً بأحاديث وحكايا شارك فيها الخيال الشعبي إلى حد بعيد، والتي كان يتم تناقلها بأسلوب الرواية عن الأئمة لتتخذ شرعية وصلاحية القبول، ثم جاءت مصنفات الغيبة المبكرة لتسبغ عليها صفة الثبات والعلم، بنقلها من التداول الشفاهي إلى المدونة الكتابية. وهذا يؤكد من جديد أنه لا يكفي في نقد مصنفات تلك الفترة النظر في سند الرواية، بل لا بد من الكشف عن المزاج الاجتماعي وحالة التأزم الفكري التي ولدتها فترة الحيرة آنذاك، والذهنية العامة التي تقبل =

أكثر من فرقة إمامية حينذاك، التي ثبت لدى بعضها أنه «لا إمام بعد الحسن بن علي.. وأن الإمامة انقطعت..إذ لا ولد للحسن معروف.. إذ لم يصح عندنا أن له خلفاً وخفى علينا أمره». بل ذهبت فرق أخرى إلى مستوى تأكيد النفي والتثبت منه، أي انتقلت من عدم العلم بوجود خلف للعسكري إلى العلم بعدم وجوده، بالقول: «لا ولد للحسن ابن عليّ أصلاً لأنا تبحّرنا ذلك بكلّ وجه وفتّشنا عنه سرّاً وعلانية، وبحثنا عن خبره في حياة الحسن بكل سبب فلم نجده». وهي أقوال تنفي أي دليل حسي متداول بين أتباع العسكري يمكن التعويل عليه، ما يولد حيرة ليس لدى النافين لوجوده بل لدى المثبتين له والمتدينين بوجوده مع غياب أدلة كافية، من شهادات تاريخية أو مستندات شرعية، ترفع حيرتهم وترددهم.

٢- **كثرة الروايات المتضاربة الموقعة في الحيرة**. يقول صاحب الإمامة والتبصرة: «ورأيت كثيراً.. قد أحادته الغيبة، وطال عليه الأمد حتى دخلته الوحشة، وأنكرته الأخبار المختلفة، والآثار الواردة..فلأجل الحاجة إلى الغيبة اتسعت الأخبار، ولمعاني التقية والمدافعة عن الأنفس اختلفت الروايات.. ولولا التقية والخوف، لما حار أحد، ولا اختلف اثنان، ولا خرج شيء من معالم دين الله - تعالى - إلا على كلمة لا تختلف وحرف لا يشتبه»[١]. وهي شهادة تبين حال الروايات في ذلك الزمن، لجهة كثرتها الخارجة عن الضبط ولجهة اختلافها وتناقضها بسبب التقية والمدافعة عن الأنفس. وهو أمر تسبب بإرباك وحيرة في نفوس الشيعة الإمامية.

ويذكر الكليني في أصول الكافي ظاهرة تعارض الروايات، بالقول: «وذكرت أموراً أشكل عليك لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها وأنك لا تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها..»[٢].

= بسهولة فائقة مرويات بهذه الصياغة الخيالية وتعتمدها أساساً للاعتقاد. آن أوان فتح إضبارة تلك الفترة لإخراجها من غموضها وتبديد سحرها وتفكيك أسرارها وتعرية تلاعباتها.

(١) الإمامة والتبصرة، مصدر سابق، ص. ٩.

(٢) الكافي للكليني، مصدر سابق، ج. ١، ص. ٢٤.

نص الكليني واضح في تصوير حالة الارتباك الناتجة من عدم إمكان معرفة حقائق الأمور «لاختلاف الرواية فيها» وعدم الثقة بالرواة في أخذ معالم الدين منهم «وأنك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها»، هذا إضافة إلى اختلاط الصحيح بالفاسد في الروايات، وانتشارها بطريقة غير منظمة بل فوضوية يختلط فيها الغث بالسمين، مع غياب معيار لتمييز الصحيح من الفاسد. وهو أمر أوقع الكثيرين في حيرة ليس في معتقدهم فحسب، بل في تبيان معالم دينهم. ولهذا يذكر الكليني أن السائل طلب منه: «أن يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه علم الدين العمل بالآثار الصحيحة عن الصادقين»[1].

٣- **طول أمد غيبة «محمد بن الحسن» أوقع الكثيرين في الحيرة.** وهو ما أشارت إليه الروايات المروية في كتب الغيبة عن علي بن أبي طالب: «تكون له غيبة وحيرة يضل فيها أقوام ويهتدي فيها آخرون»، ويقول علي بن بابويه الصدوق في الإمامة والتبصرة: «وطال عليه الأمد حتى دخلته الوحشة». ويقول الصدوق في كمال الدين: «ذكر لي عن رجل قد لقيه ببخارا من كبار الفلاسفة والمنطقيين كلاماً في القائم عليه السلام قد حيره وشككه في أمره لطول غيبته وانقطاع أخباره»[2]. ويروي الكليني عن علي بن أبي طالب: «ولتكفأن كما تكفأ السفن في أمواج البحر فلا ينجو إلا من أخذ الله ميثاقه، وكتب في قلبه الإيمان، وأيده بروح منه، ولترفعن اثنتا عشرة راية مشتبهة، لا يدرى أي من أي»[3].

ويقول القاضي النعماني في كتاب الغيبة: «لأن الجمهور منهم من يقول في الخلف: أين هو؟ وأنى يكون هذا؟ وإلى متى يغيب؟ وكم يعيش هذا؟ وله الآن نيف وثمانون سنة، فمنهم من يذهب إلى أنه ميت، ومنهم من ينكر ولادته ويجحد وجوده بواحدة، ويستهزئ بالمصدق به، ومنهم من يستبعد المدة ويستطيل الأمد»[4].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٩٨٣، ص. ٣.

(٣) الكافي للكليني، مصدر سابق، ج. ١، ص. ٣٣٦.

(٤) محمد بن ابراهيم النعماني، الغيبة، أنوار الهدى، قم ٢٠٠١، ص. ١٥٩.

ما يعني أن تجاوز غيبة الإمام الثاني عشر للعمر الطبيعي المتوقع من الإنسان ولَّدت بداخل المؤمن شكوكاً وريبة وأدخلت الناس في الحيرة، وهي حيرة شملت «كبار الفلاسفة والمنطقيين»، لتعارضها مع المباني العقلية المعتمدة حينذاك. وقد كانت وسيلة الصدوق في تثبيت المعتقد لا عبر الاستدلال المنطقي أو العقلي، بل عبر الرواية والتسليم بها. يقول الصدوق: «فذكرت له فصولاً في إثبات كونه عليه السلام (أي وجوده) ورويت له أخبارا في غيبته عن النبي والأئمة عليهم السلام سكنت إليها نفسه، وزال بها عن قلبه ما كان دخل عليه من الشك والارتياب والشبهة، وتلقى ما سمعه من الآثار الصحيحة بالسمع والطاعة والقبول والتسليم». فسبيل رفع تلك الحيرة هو «الأخبار عن النبي والأئمة» و«السمع والطاعة والقبول والتسليم» من المتلقي المتحير.

٤- **غياب مرجعية علمية أو قيادية يلوذ بها الشيعة بعد الحسن العسكري**: يذكر النجاشي في مجالسه في حضرة ركن الدولة بأن: «الشيعة بعدما فقدت راعيها تفرقت وارتابت في الحيرة لخفاء الأمر عليها»، ويذكر النعماني رواية عن علي: «لا تنفك هذه الشيعة حتى تكون بمنزلة المعز.. فليس لهم..سند يستندون إليه في أمورهم»، وفي رواية أخرى: «كيف بكم إذا صعدتم فلم تجدوا أحداً، ورجعتم فلم تجدوا أحداً»[1].

وفاة الحسن العسكري وغياب مرجعية يرجع الشيعة إليها في أمور دينهم ومعتقدهم، ولد اتجاهات وتيارات متعددة، أوقعت الناس في مزيد من الحيرة بسبب غياب جهة تبين لها الخيار الصحيح «لخفاء الأمر عليها»، فباتوا «كالماعز» المشتتة التي ليس لها سند تستند إليه.

٥- **تسبب الحيرة بخروج الكثيرين من مذهب الإمامية**: يصف الصدوق هذه الوضعية بسؤال استنكاري: «كيف يتساقطون في الفتنة، ويترددون في الحيرة، ويأخذون يميناً وشمالاً، فارقوا دينهم...». فالصدوق يحاكم المتحيرين والمرتابين، ويستنكر ما حصل رغم وضوح الأمر بالنسبة إليه، لكن وراء هذه المحاكمة توصيف لواقع وهو أن الشيعة الإمامية «ترددوا في الحيرة» أي أخذوا يشكون في معتقد الإمامية، و«يأخذون

(١) الغيبة للنعماني، مصدر سابق، ص. ١٩٧.

يمينا وشمالاً» أي ذهبوا مذاهب وتيارات متعددة ومتناقضة، و«فارقوا دينهم» بأن اختار الكثير منهم مذاهب أخرى. ويصف الخزاز القمي هذه المرحلة بالقول: «ففيها (سنة ٢٦٠) قبض أبو محمد عليه السلام وتفرقت شيعته وأنصاره، فمنهم من انتمى إلى جعفر، ومنهم من تاه وشك، ومنهم من وقعت عليه الحيرة، ومنهم من ثبت على دينه بتوفيق الله عز وجل»[١].

ويروي القاضي النعماني في كتابه الغيبة «أي حيرة أعظم من هذه الحيرة التي أخرجت من هذا الأمر الخلق الكثير والجم الغفير، ولم يبق عليه ممن كان فيه إلا النزر اليسير». ويروي القاضي النعماني نبوءة محمد الباقر عن هذه المرحلة: «لا بد لصاحب هذا الأمر من غيبة حتى يرجع عن هذا الأمر من كان يقول به». ويعلق النعماني على الروايات بقوله: «وهذه الأحاديث دالة على ما قد آلت إليه أحوال الطوائف المنتسبة إلى التشيع ممن خالف الشرذمة المستقيمة على إمامة الخلف بن الحسن بن علي». ويفرد النعماني باباً في كتابه الغيبة بعنوان: «ما يلحق الشيعة من التمحيص والتفرق والتشتت عند الغيبة حتى لا يبقى على حقيقة الأمر إلا الأقل الذي وصفه الأئمة»[٢]. وهي جميعها شهادات أهل ذلك الزمن على أثر الحيرة إلى درجة أن أكثر أتباع الإمامية خرجوا عن معتقدهم الإمامي ولم يبقَ منهم إلا النزر اليسير أو الأقل.

٦- **كثرة الشبهات من خارج المذهب**: حيث كثرت الشبهات والتشكيكات التي ظهرت من المخالفين الشيعة كالزيدية والكيسانية والإسماعيلية والواقفة في موسى بن جعفر، إضافة إلى شبهات المعتزلة. الأمر الذي أدى بحسب علي أكبر غفاري (عالم إمامي معاصر): «إلى تزلزل العقائد وتحير الناس في أمر الإمام الغائب عليه السلام وأفضى إلى ارتداد الفئة الناشئة وصرفهم عما كانوا عليه هم وآباؤهم»[٣].

وقد وردت رسائل كثيرة من المعتزلة في نقض فكرة الغيبة ابتداءً من القرن الرابع

---

(١) الخزاز القمي، كفاية الأثر، انتشارات بيدار، قم ١٩٨٠، ص. ٢٩٤

(٢) الغيبة للنعماني، مصدر سابق، ص. ٣٩.

(٣) كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سابق، تقديم الكتاب.

الهجري واستمرت حتى زمن القاضي عبد الجبار في المغني الذي تصدى الشريف المرتضى للرد عليه في الشافي. أما الزيدية فقد بدأت إشكالاتها ضد عقيدة وجود خلف للحسن العسكري مع أبي زيد العلوي في كتاب الإشهاد، حيث تصدى ابن قبة للرد عليها في أوائل القرن الرابع، إضافة إلى ردود الصدوق في كمال الدين حيث اعتبر الزيدية «أشد الفرق علينا». وقد روى الصدوق رواية عن الرضا بأن «الزيدية والواقفة والنصاب بمنزلة واحدة»، وهي الرواية التي كررها الشيخ المفيد في كتاب الذريعة للشيخ الطوسي في كتاب اختيار معرفة الرجال. كذلك فقد روى الطوسي عن أحد الأئمة: «لا تصدق عليهم (الزيدية) بشيء ولا تسقهم الماء إن استطعت وهو والنصاب (كارهي أهل البيت) واحد». وهذا يدل على احتدام السجال مع الفرق الشيعية الأخرى ما تسبب بخصومة وعداوة وقطيعة بينها، بعدما كانوا جميعاً ينتمون إلى بيئة تشيع واحدة.

أما المعتزلة فكانوا يقولون إن الرافضة (أي الإمامية) يسرقون منهم مقالاتهم. وينقل المفيد عن أحد فقهاء المعتزلة: «وقد بلغني عن فسوق الرافضة ومتكلم لهم من أهل بغداد، كان قد سرق من أصحابنا المعتزلة فبان بالفم من طائفته لذلك ولفق طريقاً في الاحتجاج لفقههم يسرقه من أصحابنا الفقهاء»[1]. ويقول الخزاز القمي: «إني وجدت قوماً من ضعفاء الشيعة ومتوسطيهم في العلم متحيرين في ذلك ومتعجزين يشكون فرط اعتراض الشبهة عليهم وزمرات المعتزلة تلبيساً وتمويهاً عاضدتهم عليه حتى آل الأمر بهم إلى أن جحدوا أمر النصوص عليهم من جهة لا يقطع بمثلها العذر، حتى أفرط بعضهم وزعم أن ليس لها من الصحابة أثر ولا عن أخبار العترة»[2]. ويذكر القاضي النعمان في شرح الأخبار: «أما البصرة فالغالب على أهلها اليوم القول بالاعتزال ويوشك أنه متى ظهر القائم بالمشرق لا تقوم معه منهم لبعد المعتزلة من قول أهل الحق حتى يغلب عليهم قهراً وعلى أمثالهم بحول الله وقوته»[3]. هي نصوص تظهر أثر إشكالات المعتزلة في مسألة الغيبة، والزعزعة الكبيرة

---

(١) الشيخ المفيد، المسائل الصاغانية، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ٤١.

(٢) كفاية الأثر، مصدر سابق، ص. ٧.

(٣) القاضي النعمان، شرح الأخبار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج. ٣، ص. ٣٧٦.

التي أحدثتها في نفوس «ضعفاء الشيعة» حتى «آل الأمر بهم إلى أن جحدوا أمر النصوص عليهم».

أما مذاهب «العامة» فيبدو أنها تعاملت مع عقيدة وجود خلف للحسن العسكري، بكثير من الاستخفاف والتندر. يقول ابن خلدون: «وقال مثله غلاة الإمامية وخصوصاً الاثني عشرية منهم يزعمون: أن الثاني عشر من أئمتهم، وهو محمد بن الحسن العسكري، ويلقبونه المهدي دخل في سرداب بدارهم في الحلة، وتغيب حين اعتقل مع أمه وغاب هنالك وهو يخرج آخر الزمان، فيملأ الأرض عدلاً، يشيرون بذلك إلى الحديث الواقع في كتاب الترمذي في المهدي، وهم إلى الآن ينتظرونه ويسمونه المنتظر لذلك، ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب، وقد قدموا مركبا فيهتفون باسمه ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى الليلة الآتية وهم على ذلك لهذا العهد»[1]. ويقول ابن كثير: «وأما ما يعتقدونه بسرداب سامرا، فذلك هوس في الرؤوس، وهذيان في النفوس، لا حقيقة له ولا عين ولا أثر»[2]. ويذكر الأشعري، الذي عاصر تلك المرحلة، معتقد الإمامية بإيجاز شديد ويعدهم من ضمن أربع وعشرين فرقة من الإمامية: «قطعوا على موت موسى ابن جعفر، ويؤمنون بالإمام الثاني عشر وهو الغائب المنتظر الذي يدعون أنه يظهر فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً»[3].

مهما قيل في الشكوك والردود عليها، فقد كانت هنالك مطالبة من عموم المعتزلة والزيدية بتفسير ظاهرة الغيبة التي بدت لمن هم خارج الإمامية أمراً شاذاً وخارجاً عن المألوف والمعقول معاً. أي كانت إشكالات واقعية، وكان رد أصحاب العقيدة الإثني عشرية، ابتداءً من ابن قبة والصدوق والمفيد والمرتضى، بأن ما هم فيه ليس بدعة بل هنالك سابقة تاريخية ودينية تشهد على حصولها. فسنة الأولين جارية حذو النعل بالنعل في الإمام

(١) مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ج. ١، ص ١٩٩.
(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٨، ج. ١، ص. ١٧٧.
(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص. ١٨.

الجديد. وهي منهجية قائمة بالكامل على القياس[١] الذي تشددوا بعدم صلاحيته في الفقه في حين أجازوا اللجوء إليه في العقائد، أي منعوه في الفروع وأجازوه في الأصول.

٧- **إن القول بوجود سفارة عن الإمام لم تكن كافية لرفع الحيرة.** حيث عمد الرواة في فترة لاحقة إلى الإيحاء بوجود وساطة منتظمة بين الإمام الثاني عشر والناس، عبر ما سمي بالسفراء. إلا أن تصريحات الحيرة التي استعرضناها تنفي أي وجود لسفارة خاصة يعلمها الشيعة، بل كان هنالك ادعاء من شخصيات متعددة تدعي هذا الاتصال، لأغراض مالية ومعنوية لا أكثر. فتغيير أكثر الإمامية حينذاك لمعتقدهم ورفضهم فكرة الإمام الثاني عشر، دليل على أن السفارة عن الإمام لم تقدم ولم وتؤخر شيئاً، ولم تخفف من وطأة الحيرة التي كان أثرها بحسب شهادات القاضي النعمان والصدوقان (الشيخ الصدوق وأبوه) شاملة.

يقول النجاشي: «وكان أمر الصاحب عليه السلام منذ أيام السفراء المحمودين إلى أواسط القرن الرابع في ضمير الغيب، لا يكاد يسمع إلا همسا أو من وراء حجاب، لا يعلمه إلا الأوحديون، ولا يعرفه إلا خواص من الشيعة وهم لا يستطيعون الإصحار باسمه ولا وصفه، يعبرون عنه عليه السلام في نواديهم تارة بالصاحب، وأخرى بالغريم، وثالثة بالرجل أو القائم، ويرمزون إليه فيما بين أنفسهم بـ «م ح م د»، وأمر الإمام في تلك الأيام في غاية الاستتار»[٢]. لو سلمنا بقول النجاشي، فإن معرفة الإمام ظلت منحصرة بعدد قليل من

---

(١) عُرِّفَ القياس في الفقه بأنه إلحاق أمر غير منصوص عليه بأمر منصوص عليه لاشتراكهما في العلة. وقد منع فقهاء الإمامية العمل بالقياس لأنه غير مولد للعلم (اليقين أو الطمأنينة) بالحكم الشرعي، بسبب أن العلل المعتمدة في القياس ظنية لا يقينية. بيد أن لجوء بعض علماء الإمامية الأوائل إلى القياس في إثبات العقائد كان لافتاً. فتجد الصدوق مثلاً، يُثبِّتُ مبدأ اعتقادياً في الأئمة لمجرد حصول سابقة تشبهه في التاريخ، أي الاعتماد على الجواز العقلي والشبه بين حادثة سابقة وحادثة تتعلق بالأئمة، وهما أساسان كافيان لتنزيل الجائز عقلاً منزلة الضرورة والقول بضرورة ثبوت هذه السابقة في الأئمة. فثبوت فضيلة في الإمام لا تكون بسبب إثباتها فيه ومعاينتها بوقائع وشواهد حوله، بل بسبب أنها ثابتة في غيره.

(٢) راجع تقديم كتاب كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سابق، ص. ١٠.

الأتباع، وأن نشاط السفراء اقتصر على خواص الشيعة، أي عدم اشتهار ذلك بين الإمامية وبقاء أي اتصال مع الإمام محلاً للكتمان. هذا يؤكد أن رؤية بعضهم للإمام واتصالهم به مجرد دعاوى شخصية لا يمكن الأخذ بها أو قبولها طالما أنها لم تحظ بالقبول الإمامي العام واقتصرت شهادة السفارة على ادعاء السفير نفسه من دون صدور شهادات أخرى تعضد ادعاءه وتؤكده.

يضاف إلى ذلك عدم ورود أي ذكر لأي من السفراء الأربعة في المدونات الروائية المبكرة التي دونت بعد وفاة الحسن العسكري، وعدم الإشارة إلى أحد منهم في كتاب «فرق الشيعة» الذي كان يعرض عقيدة الإمامية في أواخر القرن الثالث الهجري. هذا بالإضافة إلى أن دواعي غيبة «خلف العسكري» كانت للخوف على نفسه، وكان يحذر أتباعه من البحث عنه أو حتى التلفظ باسمه، وهذا ينافي وجود سفير يمكن الوصول إليه وتسليم الأموال إليه وطلب استفتائه في المسائل الشرعية، لأنه يعني إمكان وصول السلطات إليه بسهولة.

وقد ذكرت روايات متعددة وجود أكثر من شخصية ادعت النيابة عن الثاني عشر، إضافة إلى من سموا بالسفراء الأربعة. فكان هناك الباقطاني وآخر يعرف بإسحاق الأحمر[1]. هذا فضلاً عن شخصيات ادعت السفارة وكانت الناس تدفع إليهم الأموال الشرعية على الرغم من التشكيك بنزاهتهم مثل الحلاج والشلمغاني. ويذكر المفيد عدداً كبيراً من الشخصيات الموثوقة كانت تمارس دور السفارة بين الناس والإمام. يقول المفيد في «الفصول العشرة»: «إن جماعة من أصحاب أبي محمد الحسن (ع) قد شاهدوا خلفه في حياته، وكانوا أصحابه وخاصته بعد وفاته والوساط بينه وبين شيعته دهراً طويلاً، وفي استتاره ينقلون إليهم عنه معالم الدين ويخرجون إليهم أجوبه عن مسائلهم فيه ويقبضون منهم حقوقه لديهم. وهم جماعة كان الحسن بن علي (ع) قد عدلهم في حياته واختصهم أمناء له في وقته، وجعل

---

(١) راجع: محمد بن جرير الطبري، دلائل الإمامة، مركز الطباعة والنشر، قم ١٩٩٢، ٥٢١. ويستفاد من الرواية أن الناس كانت تصدقهم في ادعاء نيابتهم أي سفارتهم، وأنها كانت تدل عليهم كل من أراد أن يدفع الأموال الشرعية إلى الإمام أو نائبه الخاص. تذكر الرواية كيف كان الناس عن الباقطاني: «فصرت إليه فوجدته شيخاً بهياً.. ويجتمع الناس عنده يتناظرون»، وكيف أن الناس عن إسحق الأحمر: «يجتمع عنده من الناس أكثر مما يجتمعون عند الباقطاني».

إليهم النظر في أملاكه والقيام بمأربه معروفون بأسمائهم وأمثالهم كأبي عمر وعثمان بن سعيد السمان وابنه أبي جعفر، وبني الرحبا من نصيبين، وبني سعيد وبني مهزيار بالأهواز وبني الركولي بالكوفة وبني نوبخت ببغداد وجماعة من أهل قزوين وقم وغيرها من الحبال مشهورون بذلك عند الإمامية والزيدية معروفون بالإشارة إليه به عند كثير من العامة وكانوا أهل أمانة وثقة ودراية وفهم وتحصيل ونباهة..فأما بعد انقراض من سميناه من أصحاب أبيه وأصحابه (ع) فقد كانت الأخبار عمن تقدم من أئمة آل محمد (ع) متناصرة بأنه لا بد للقائم من غيبتين، إحداهما أطول من الأخرى يعرف خبره الخاص في القصرى ولا يعرف العام له مستقراً في الطول إلا من تولى خدمته من ثقات أوليائه ولم ينقطع عنه إلى الاشتغال بغيره. والأخبار بذلك موجودة في مصنفات الشيعة الإمامية قبل مولده.. وظهر حقها عند مضي السفراء والوكلاء الذين أسميناهم رحمهم الله»[١].

نص المفيد يفيد بأن أصحاب الحسن العسكري الموثقين كانوا هم سفراء الإمام الغائب وعددهم أكثر من أن يحصى، وكانت مدة حياتهم حتى موتهم هي فترة الغيبة الصغرى. ما يدل على تباين في تحديد سفراء الإمام وحصرهم، وعلى أن ادعاءات السفارة أو «الباب» عن الإمام كانت تصل حداً يتجاوز الضبط والتحكم، بحكم أن حال الإمامية حينذاك كان مرتبكاً، ولدى هذه البيئة قابلية لتصديق الممدوح والمذموم من مدعي السفارة والوكالة.

كل ذلك يؤكد أن موضوع السفارات لا ينسجم مع واقع الإمامية في زمن ما سمي بالغيبة الصغرى، حيث لم يكن هنالك توقيت واضح لنهايتها. فالصدوق مثلاً يشير إلى أن أمد الغيبة الصغرى استمر حتى وفاة السمري (المعروف بالسفير الرابع). ثم يعود ليؤكد وجود سفراء في زمانه، أي بعد وفاة السمري. فتجده يصرح بوجود من يدعي اتصاله بالإمام الغائب في زمانه، من دون أن يستنكر الصدوق ذلك، يقول في «كمال الدين»: «وله إلى هذا الوقت من يدعي من شيعته الثقات المستورين أنه باب إليه وسبب يؤدي عنه إلى شيعته أمره ونهيه»[٢]. أما النعماني فيذكر انتهاء الغيبة الصغرى من دون أن يذكر من هم هؤلاء السفراء

---

(١) راجع: الشيخ المفيد، الفصول العشرة، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ٨٢.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سابق، ص. ٩٤.

ولا أمد انتهاء الغيبة الصغرى[1]، ما يشي بتردد منه في تحديد عددهم أو تعيينهم. كذلك تجد المفيد يذكر سفراء الإمام ولا يعد السمري منهم. في حين يشير المفيد إلى أن نهاية الغيبة كانت بعد انقراض جيل أصحاب الحسن العسكري. وقد ذكر منتجب الدين في فهرسته أن أبا الفرج المظفر كان من سفراء الإمام وقد أدرك الشيخ المفيد الذي ولد بعد الغيبة الصغرى وأنه حضر مجالس المرتضى والطوسي. كذلك فقد اعتبر ابن طاووس أن ابرهيم بن مهزيار من سفراء الإمام والأبواب المعروفين. كل ذلك يدل على تخبط واضح في تحديد سفراء الإمام، وأن ضبط المسألة لم يكن ممكناً، بسبب توزع الشيعة الإمامية في مناطق عدة، وغياب مرجعية علمية يعود إليها تقرير أمر السفارة عن الإمام أو التدقيق في صحة وسلامة أي ادعاء بشأن السفارة، بل كان مدار قبول السفارة هو وثاقته، وهو معيار نسبي قد يؤكده البعض وينفيه البعض الآخر. هذا مع توافر مزاج اجتماعي مرتبك ولديه قابلية قبول كل مدعٍ للسفارة أو الوكالة عن الإمام، بخاصة مع افتقاده أية مرجعية أو ضابطة علمية أو انتظام داخل الإمامية في قبول أو رفض أي ادعاء يصل المؤمنين بالإمام. كل ذلك يرجح أن ادعاء السفارة أو الباب كان لغايات مالية أو سلطة معنوية، وفي أحسن الحالات، محاولة من بعض وجهاء الإمامية لتخفيف مأساة وصدمة غياب الإمام، وامتصاص تداعيات الحيرة الخطيرة التي تسببت بخروج أكثر الإمامية من مذهبهم بحسب النعماني.

---

(١) يقول القاضي النعماني: «فأما الغيبة الأولى فهي الغيبة التي كان السفراء فيها بين الإمام (ع) وبين الخلق قياماً منصوبين موجودي الأشخاص والأعيان ويخرج على أيديهم غوامض العلم والأجوبة عن كل ما يسأل عنه من المعضلات والمشكلات، وهي الغيبة الصغرى التي انقضت أيامها وتصرمت مدتها. والغيبة الثانية هي التي ارتفع فيها أشخاص السفراء والوسائط للأمر الذي يريده الله تعالى والتدبير الذي يمضيه في الخلق ولوقوع التمحيص والامتحان والبلبلة والغربلة والتصفية على من يدعي هذا الأمر، كما قال الله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ ﴾ (آل عمران، ١٧٩). راجع: المفيد الفصول العشرة ص. ٧٩، وراجع: المفيد، المسائل الصاغانية، ص. ٥٦). وقد ذكر منتجب الدين في فهرسته أن أبا الفرج المظفر من سفراء الإمام، وقد أدرك الشيخ المفيد الذي ولد بعد الغيبة الصغرى، كذلك فقد اعتبر ابن طاووس أن ابرهيم ابن مهزيار من سفراء الإمام والأبواب المعروفين. كل ذلك يدل على أن السفارة كانت اداعاءات شخصية يدعيها أفراد في مناطق متعددة لدواعٍ مالية.

يضاف إلى كل ما ذكر، غياب أصل فكرة السفارة أو الغيبة الصغرى في المصنفات الروائية المعاصرة والقريبة لزمن ما يسمى بالغيبة الصغري. فالكافي مثلاً، الذي صنف في فترة الغيبة الصغرى، لم يأت على ذكر السفارات، واقتصر على رواية توثيق العمري وابنه (السفيرين الأولين)، لا لجهة إثبات سفارتهما بل لجهة إثبات وجود خلف للحسن العسكري لأنهما كانا من أوائل من شهد بذلك. وتجد الكليني أيضاً يذكر غيبتين مختلفتين عن الغيبتين المتداولتين في مصنفات الإمامية اللاحقة. فتراه يذكر بحسب الرواية عن جعفر الصادق: «للقائم غيبتان، يشهد في إحداهما المواسم يرى الناس ولا يرونه»، وهما غيبتان بحسب الرواية متزامنتان لا متعاقبتان، بمعنى أن للقائم حالتين من حالات غيبته، حالة يرى الناس ولا يرونه، وحالة يراهم ويرونه من دون أن يعرفوه. كذلك يذكر الكليني في رواية أخرى غيبتين: إحداهما قصيرة والأخرى طويلة، حيث سيظهر بعد الغيبة الأولى و«يرجع فيها إلى أهله» ثم يعود ويغيب غيبة طويلة يقال فيها «هلك في أي واد سلك»[1]. وهو توصيف لا يطابق ما أخذت المصنفات الروائية اللاحقة تثبته، التي تؤكد عدم ظهور الإمام بعد غيبته مطلقاً.

كل هذا يؤكد أن فكرة السفارة جاءت في فترة حيرة، وداخل مجتمع إمامي حائر ومرتبك ومستعد في لحظة اضطرابه لتصديق أي شيء لاستعادة طمأنينته ويقينه وتسكين قلق النفوس ومنحها الثقة والأمل بأن الإمام متوافر وحاضر ويرعاها[2]. بل إن صياغات السفارات بحسب ما جاء في الروايات المتعددة تؤكد أنها مختلقة، سواء أكان لجهة

---

(١) راجع: الكافي، مصدر سابق، ج. ١، ص. ٣٣٩.

(٢) ينقل المفيد شهادة أحد فقهاء الحنفية، كيف أن الإمامية في نيسابور كانوا يسلمون أموالهم إلى إحدى الشخصيات الإمامية لمجرد ادعائه بأنه سفير للإمام. ما يظهر سرعة تصديق الناس لأي ادعاء يصلهم بالإمام، بحكم حاجتهم إلى ملء الفراغ الذي تسببه غيابه في حياتهم. يقول المفيد: «ثم قال هذا الشيخ الجاهل: وقد كان وصل في نيسابور في سنة أربعين وثلاثمائة رجل من هؤلاء يعرف بالجنيدي يدعي معرفة بفقههم ويتصنع النفاق لهم فسلَّموا إليه مالاً كثيراً ليوصله إلى إمامهم.. وكان يذكر لهم أن بينه وبينه مكاتبة وأن مستقره بنواحي الحجاز». لاحظ في الخبر كيف أن الشيعة الإمامية لم تعتقد في تلك السنة بانتهاء أمد السفارة، واستمرت في تصديقها أي مدع للسفارة عن الإمام، على الرغم من إعلان الصدوق انتهاء زمن السفارة عن الإمام سنة ٣٢٩ هـ. راجع: المسائل الصاغانية، مصدر سابق، ص.٥٦.

المعجزات التي تحكي الروايات صدورها عن السفراء، أو لجهة التوقيعات الصادرة عنهم التي لا يتعدى أكثرها إجابة عن استفتاءات خاصة في مسائل جزئية ولا ترتقي إلى مستوى توجيه وتدبير عامين لشؤون الإمامية.

بحسن نية أو بسوء نية، فإن السفارة كانت أحد المقترحات التي تم تعميمها في فترة الحيرة ولم تخضع لتفحص دقيق حول صحتها وصارت مع الزمن من الحقائق التاريخية الثابتة في المصنفات الروائية اللاحقة، للإيحاء بأن الإمام يتصل بأتباعه وأن له حضوراً وراء غيبته يمكن للمؤمنين به معرفة أحكامهم ومعالم دينهم وإبراء ذمتهم في دفع أموال الخمس إليه. وهي مقترحات لم تُجد نفعاً في رفع الحيرة. فلو أنها أعطت فوائدها المرجوة لما وقع الشك عند أكثر أتباع الإمامية بأصل وجود الإمام الغائب، ولما اضطر المحدِّثون والرواة إلى تكثيف مصنفاتهم الروائية والاعتماد على روايات ذات مفعول رجعي على لسان النبي والأئمة لتأكيد حقيقة الإمام الغائب ورفع الحيرة في نفوس الإمامية.

أن يدعي العمري ومن بعده سفارتهم عن الإمام بتوقيعات يعلنونها هم من دون قرائن خارجية تؤكد ادعاءهم، يعني أنهم قلدوا أنفسهم منصباً دينياً وسياسياً في غاية الخطورة من دون بينة كافية تؤكد صلاحية هذا التقليد سوى شهادتهم هم. وهو ادعاء يخول العمري وابنه والنوبختي والسمري وغيرهم صلاحيات دينية واسعة ومطلقة في إدارة شؤون الشيعة الإمامية في ظروفهم الضيقة والخانقة. وقد تبين معنا أن مثل هذا التنصيب لم يُحدث أي فرق في حال الحيرة، بل إن مسار الأحداث يدل على عدم وجود أي جدوى لهذا التنصيب الخطير من قِبَل الإمام. إذ إن معالجة الوضع الصعب للإمامية تتطلب حينذاك معالجات أكثر بكثير من الإحالة إلى شخص ثقة اقتصرت أكثر مهامه على قبض الأموال الشرعية. هذا فضلاً عن غياب قرائن خارجية، أي توقيعات على أيدي ثقاة آخرين يؤكدون هذا المنصب المزعوم لهؤلاء السفراء، ما يفتح الباب واسعاً لكل أنواع الدجل والعبث داخل المجتمع الإمامي، حين يكتفي كل من يتصدر للزعامة الادعاء بأنه يحمل توقيعاً من الإمام الغائب بتنصيبه وتقليده مهام خطيرة، وهو ما حصل فعلاً حين تصدى كثيرون كانوا متهمين بنزاهتهم، ورغم ذلك فقد كان الناس يحملون إليهم الأموال الشرعية مثل الحلاج والشلمغاني.

كل ذلك يبعث على الشك بأن توقيعات معلنة كهذه باسم الإمام الغائب، هي إما من الموضوعات الروائية التي وضعت لاحقاً للتخفيف من أضرار الغيبة النفسية والمعنوية على جمهور الإمامية، وتأكيد وجود خلف للعسكري وتلطيف صدمة غيبته عند الناس. وإما من مختلقات شبكة مصالح تكونت حول العمري (السفير الأول) ومن جاء بعده، عممت لدواع مالية وسلطوية، وثَّقت مدعين خاصين للسفارة وكذَّبت آخرين، وسط مجتمع مضطرب مستعد لقبول أي شيء يُسكن حيرته وضياعه.

مهما يكن من أمر فإن مسألة السفارة عن الإمام الغائب وخروج توقيعات عنه في غاية البعد وتثار حولها جميعاً إشكالات تاريخية، تجعل نفي صدورها أقوى بكثير من تأكيدها. وهي من الروايات التي بدأت تظهر متأخرة بعد وفاة العسكري بأكثر من ثمانين عاماً أقله، وغرضها لو أحسنا الظن بها، تسكين النفوس بأن «خلف العسكري» موجود ويتابع أمور أتباعه، ورغم ذلك فإنها لم تُجدِ نفعاً، فكان الذين قرروا التخلي عن الاعتقاد بالثاني عشر كُثراً بل كانوا الأكثر، والذين صمدوا كانوا الأقل بحسب شهادة القاضي النعماني وروايات الصدوق.

***

٨ .٢ مأسسة المذهب

تعرَّضَ التشيع الإمامي في فترة الحيرة إلى حالة اللاانتظام والتفكك، وتعرضت أشكاله الثقافية وتكويناته الاجتماعية للانهيار، ما أدى إلى فقدان التضامن بين الأفراد، وانهيار الشعور بالأمان وضمور بل اختفاء الإجماع التضامني للجماعة الإمامية حول حد أدنى من القيم والمعايير يوفر معنى ووجهة للجماعة الإمامية يقيها من التحلل الكامل.

كان لا بد من الخروج من الحيرة التي استمرت ارتداداتها إلى ما يقرب مائة عام، فالجماعة لا يمكنها الاستمرار في الشيء ونقيضه، تتداول الرأي والرأي المضاد، وتعاني الموقف والموقف المعاكس، فهذه كلها علامات موت اجتماعي، تصدُّع للهيكل، ونهاية محتومة. لا بد من البحث عن نقطة توازن جديدة تعيد استقطاب المكونات المتعددة

والمصالح المتنافرة ومستويات الوعي المختلفة حول نقطة مركزية، تؤمن التوازن بين العناصر المتنافرة، وتضمن الاستقرار والاستمرارية بعدما افتقدت نقطة التوازن السابقة الممثلة بالإمام الذي كان قطب رحى الجماعة الشيعية وأساس وجودها ومصدر معناها.

لم يعد بالإمكان البحث عن إمام جديد، كما أن العلاقة مع الإمام الثاني عشر الذي يؤمِنُ به جسم كبير من الشيعة الإمامية لم تعد تشبه العلاقة السابقة مع الأئمة السابقين بشيء، فهو موجود غائب، حاضر صامت، والوصول إليه غير ممكن، والأسئلة المحيرة في الذهن حول أصل وجوده وطبيعة إمامته ومغزى غيبته، باقية من دون إجابة، بل كلما استحضرها الذهن استدعى معها أسئلة جديدة أكثر حيرة وقلقاً.

وجد الإمام أو لم يوجد، فاعتماد القيادة الكاريزمية لم يعد ممكناً، وبات الشيعة متروكين لمصيرهم، وعليهم هذه المرة أن يبادروا وينشئوا مرجعيات جديدة، تعوض غياب القيادة الكاريزمية، وتحمل معها أجوبة قادرة على رفع الحيرة وتسكن القلق، إضافة إلى إعادة بناء جماعة ذات انتظام جديد يتأسس على غياب أي إمام مفترض، أي لا يتأثر بحضوره أو بغيبته، بل يؤسس لتراتبية داخلية ثابتة، تضمن استمرار الجماعة وبقاءها واستقرارها.

وهذا يكون بنشوء طبقة متخصصين (أو محترفين بتعبير فيبر) تملك وحدها صلاحية سرد الحقيقة المقدسة وتفسير سرها وبيان وجوهها والذود عنها، إضافة إلى نظام اعتقاد يضمن الاتصال بالغيب وجهة التدبير الإلهي لهذا العالم، يشعر المؤمن أنه ليس متروكاً وحده وأن الرعاية الإلهية تلامس كل لحظات وجوده ووجود جماعته، إضافة إلى طقوسية خاصة تملك سر استدعاء هذا المقدس والتأثير في إرادته. إنها بداية ما يسمى بمأسسة التشيع الإمامي، وإيذان بولادة المذهب الإثني عشري بصفته الشكل النهائي لتطور الإمامة «الحقة».

كان لا بد من الاستمرار بشروط جديدة تحل محل القيادة الكاريزمية، لتحقيق شكل مستقر في الفكر والممارسة والتنظيم، وهذا يكون بتدوين مرجعيات نصية تكون ملاذ المؤمن في كل لحظات وجوده، توثق كل ما يمكن للإمام السابق والغائب أن يقوله، وتضع ضابطة أو إطاراً لما يمكن للمؤمن أن يقوله ويفكر به ويعتقده ويمارسه من شعائر.

بناء المذهب هنا لا يكون ببناء تصورات مشتركة مؤكدة فقط، بل يشمل أيضاً تعميم شعائرية خاصة داخل المذهب، ذات دور وظيفي مهم في تدعيم تماسك الجماعة. فالشعائر ترديد مستمر للأحاسيس وإعادة تمرين للمواقف الصائبة، هي سلوك جماعي واجتماعي تعيد به الجماعة علاقاتها مع الموضوعات المقدسة ومن خلالها مع الماوراء، فتقوي بذلك تماسكها وترسخ قيمها، وتساهم في إدماج الفرد داخل الجماعة وتوفر له دعماً معنوياً وتصله بمصدر القوة والراحة[1].

كذلك كان لا بد من ظهور معتقدات تتخذ شكلاً أسطورياً وعقلانياً في آن، لتقدم مقترحاً لفهم العالم وتفسير الحياة والموت، القدر والطبيعة. فالمعتقدات لا تقوم على أساس عقلي خالص، وليست مجرد أفكار وعبارات عقلانية، بل هي تأكيد درامي على العلاقة مع الإلهي والقدسي، تكون المشاعر والأحاسيس حاضرة فيها بقوة. فالمنطق لا يكفي لإشباع شغف المؤمنين وقلقهم بعقيدة معينة في الزمن القروسطي، لأن العقيدة لا تهدف بالأساس إلى بناء تصور ذهني تجاه الحياة والوجود بل توليد مشاعر تجاهها، وشعور بالمشاركة في الأحداث، ورؤية تعاطفية للطبيعة وليس مجرد وعي نظري. أي إن العقيدة الجديدة،

---

(١) يقول بارسونز: «التعبير الشعائري المشترك لمواقف الرجال ليس في أن يظهرونها فقط، بل هي تدعمهم وتقويهم. فالشعيرة تجلب المواقف إلى حالة عالية من الوعي الذاتي التي تقويها بشكل كبير وتقوي من خلالها الجماعة الأخلاقية». راجع: Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, The Free Press, 1949, p. 435

وقد بلورت بعض المصنفات الإمامية جملة طقوس خاصة بالإمامية تتمحور جميعها حول العلاقة بأئمتهم، وهي ما بات يعرف بالزيارة، وهي أعمال شعائرية، لا تندرج ضمن الشعيرة الواجبة إلا أنها باتت سلوكاً وممارسة ثابتة ودائمة، تُرسخ لدى الإمامي ارتباطه بمعتقده الخاص الذي يتميز به عن بقية المسلمين، ويتعزز الترابط بينه وبين أبناء مذهبه. ولعل كتاب «كامل الزيارات» لابن قولويه أحد أهم كتب الزيارات المعروفة عند الشيعة الإمامية، التي تتضمن مراسم طقوسية خاصة في زيارة الأئمة عن قرب أو عن بعد، وترفع من قيمة وثواب وفضل هذه الزيارات على العبادات والطقوس المشتركة بين المسلمين. خذ على سبيل المثال ما يرويه كتاب كامل الزيارات عن الصادق قوله: «من زار الحسين ليلة النصف من شعبان وليلة الفطر وليلة عرفة في ليلة واحدة كتب الله له ألف حجة مبرورة وألف عمرة متقبلة». راجع: جعفر بن محمد بن قولويه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٩٩٦، ص. ٣١٦-٣٢٣.

وفق ذهنية ذلك الزمن، تمثلٌ رمزي، ورؤية للعالم تقوم على تناغم هذا العالم مع المشاعر الإنسانية والمشاركة فيه، وحيازة ما يسميه الرواقيون بالتعاطف مع الكلي والمشاركة فيه. العقيدة تأكيد وجداني لموقع الإنسان في العالم وتوق لعودة الاتصال بالكلي بعد الانفصال عنه. نحن أمام تصورات تقف خارج العلم التجريبي وما وراء الزمن، بل في زمن أسطوري حاضر على الدوام يجعل الماضي والمستقبل حاضراً[١].

أسطرة العقيدة لا يعني خلوها من استدلالات عقلية ومحاجّات متماسكة تنزع الغموض والحيرة من ذهن الأتباع وتدفع إشكالات الخصوم. فالمعتقد أي معتقد، ومهما كانت لامعقوليته الداخلية، لا بد أيضاً من عقلنة أفكاره وابتكار دلالات متناسقة حوله. وهذا يكون بظهور طبقة محترفين أو متخصصين ملقى على عاتقهم بناء مرجعية نصية وإنتاج ميتافيزيقيا عقلية غنية. وكل ملة أو دين لا تبلور هذه الطبقة في فترة معينة من وجودها فإن مصيرها التشظي والتلاشي الكامل والاختفاء من الوجود. هذا حصل مع أديان الصين القديمة، وحصل للفرق الشيعية الكثيرة التي لم تنشيء لنفسها هذه الطبقة، فصارت مع الزمن نسياً منسياً[٢].

إذاً تقدمت مأسسة المذهب الإثني عشرية على مستويات ثلاثة مستقلة: الشعيرة والعقيدة والتنظيم، تم من خلالها تعويض كاريزما الإمام الحاضر-الغائب، وساهمت في استقرار التشيع الإثني عشري على شعيرة مستقرة وثابتة وعقيدة مفصلة ومتماسكة، ومرجعية بشرية عادية متخصصة (فقهاء) تملك أن توضح الطرق القويمة للعلاقة مع الله. ما وفر عنصري الاستقرار والتكوين الاجتماعي المنظم للعلاقات بين الأفراد داخل الجماعة الخاصة، وسط عالم مليء بعدم التناغم والعرضية، راكم بهما ذاكرة جماعية تضمن نقل مترسبات تجارب الماضي إلى الأجيال الجديدة.

***

(١) راجع: Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Harper Torchbooks, New York 1963, p. 413.

راجع أيضاً: Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Doubleday Anchor Books, Garden City 1953, p. 109.

(٢) راجع: *Sociology of Religion*, pp.46-53.

مأسسة المذهب تعني الانتقال إلى نقطة توازن جديدة[1]، لا تكتفي بدعم ما تم التفكير فيه سابقاً بل تحقق تحولاً في أطر الوعي، بحيث يمكن القول بثقة إن الإمامية قبل نشوء المذهب في الوعي والتمثل والسلوك شيء، وبعده شيءٌ آخر. فالمذهب لا يهدف إلى تعزيز وعي سابق، أو تثبيت جملة معتقدات متفرقة، بل يعتمد بناء نسق جديد، إطار وعي مختلف، يملأ حياة الفرد ويسكن قلقه ويشبع ظمأه الوجودي ويوفر له فائض معنى لكل أوجه نشاطه. لا يعود المذهب رابطة اجتماعية حول معتقد مركزي فقط، بل هو انتظام داخلي، وإطار تفكير وانضباط سلوكي خاصان، تملأ جميعها حياة الفرد وتتحكم في الوقت نفسه بسلوكه وتؤطر تفكيره وترسم له حدود المباح والمحظور، والمسموح التفكير فيه والممنوع منه[2].

لنتذكر أن الحساسية الدينية عند كل مذهب تختلف باختلاف وضعيته الاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية، فوراء كل شروط عيش هنالك وعي ديني يأتي مترافقاً ومتأطراً به. فالتجربة الدينية تأتي إثر استقرار شروط حياة الجماعة، وتبلور العلاقة مع الماوراء يتم على أساس نموذج علاقات وظروف المؤمنين الأرضية[3]. هذا يعني أن الجماعة الشيعية ولّدت مع التاريخ حساسية دينية مختلفة عن جماعات أهل السنة لأن تموضعها كان مختلفاً

(١) يتم الانتقال إلى نقطة توازن جديدة بعد عجز نقطة التوازن السابقة على إيجاد حالة استقرار وانضباط داخل الجماعة، الأمر الذي يهدد أصل وجودها، ما لم تسارع إلى اعتماد نقطة ارتكاز جديدة تتحقق من خلالها حالة الاستقرار والانتظام الداخلي للجماعة. راجع: دينامية الجماعات، منشورات عويدات، بيروت.

(٢) المذهب لا يعطي فقط بل يأخذ أيضاً، يقدم الشعور بالأمن والأمان الروحي والاجتماعي، ويتوقع بالمقابل الانصياع والتسليم الطوعي بكل ما يقتضيه الانتماء إلى المذهب الجديد. يمنح لك هوية يخرجك من عزلتك واغترابك وهشاشتك، لكنه يملك القول النهائي في أن يقول لك من أنت. يقدم لك مغريات ومنافع لكنه ينشيء إجراءات تأنيب وعقاب، تبدأ بالشعور بالذنب وارتكاب الخطيئة مروراً بالعزل والفصل الاجتماعي (مثل الحكم بالردة) وصولاً إلى العقاب الجسدي، تكون فيه التصفية أحد خياراتها المحتملة.

(٣) راجع: Max Weber, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston 1963, pp 95-96.
راجع أيضاً: Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and Secular*, Cambridge University Press, 2011.

ومرت بشروط حياتية خاصة، ولا بد أن تفهم أو تفسر وفق هذه الشروط لا استناداً إلى معايير متعالية وثابتة. لذلك لا يمكن قراءة نشأة المذهب الأثني عشري إلا وفق سياقات التشيع التاريخية المبكرة وعبر الاطلاع على تلك الفترة القلقة والحرجة من تاريخ الإمامية التي سميت بالحيرة، والتي ولدت اتجاهات وتيارات ومبادرات متعددة، أفضت جميعها، مع ظهور عنصر إيجابي كبير مساعد هو ظهور الدولة البويهية، إلى نشوء وتأسيس ما بات يسمى بالمذهب الإثني عشري.

هذا التأسيس جاء إثر جهود كبيرة وعلى امتداد زمني طويل نسبياً، لترسيخ معتقد خاص عبر المصنفات ذات الطابع الشامل أو الموسوعي والمحاجّات الكلامية والبناءات الاجتهادية الجديدة، نقلت معها الجماعة الشيعية من تكوين مرن يحتمل التعدد في الاتجاهات والتنوع في الآراء، إلى تكوين جديد يقوم الانتماء إليه على ضرورات وثوابت، أي الاعتقاد بجملة معتقدات، والانسلاك في وضعية مسلكية منضبطة ومتميزة عن غيرها، لا تقبل التساهل بها ولا التسامح في الانزياح عنها.

عمد التأسيس الجديد للمذهب الإثني عشري إلى حسم جملة أمور، يمكن تلمسها في المصنفات الروائية ابتداءً من الكليني والصدوق، وفي المصنفات الكلامية والتأسيسات الفقهية ابتداءً من المفيد وحتى الشيخ الطوسي، وهي أمور باتت علامة فارقة وثابتة للمذهب الإثني عشري:

أولها حسم الجدل الداخلي بين الإمامية. هذا الجدل ولدته الحيرة وأظهرت تضارباً وتعارضاً وتنوعاً في الآراء والمواقف والبناءات. مع المذهب الجديد تم اعتناق عقيدة خاصة محددة، والمخالف لها يصبح خارج الجماعة الجديدة وغريباً عنها بل قد يندرج ضمن الخصوم والأعداء. كان أهم حسم للجدل في المذهب الجديد هو الإيمان بوجود خلف للحسن العسكري، وتأكيد ثبوته، بالأدلة الروائية المستفيضة والحجج العقلية المتماسكة، وتحويله إلى حقيقة لا يعتريها الشك.

لم يعد هنالك مكان للاختلاف أو التعدد حول مسألة الإمامة وشخص الإمام، فالمخالفون من الشيعة الإمامية لم يعد لهم مكان داخل الجماعة الجديدة، هم شيء براني

خارج الفرقة المحقة. و«المنكر لآخرنا (الثاني عشر) منكر لأولنا» بحسب روايات الصدوق. إنه شروع في رسم الخطوط الفاصلة بين الداخل والخارج، وإخراج من كانوا يعتبرون في السابق ضمن الجماعة الإمامية[1]. فلم يعد يكفي الولاء لآل البيت، أو ولاية علي وسلالته، بل بات الانتماء إلى الجماعة الجديدة منحصراً بخصوص سلسلة قيادة كاريزمية خاصة تنتهي بالإمام الثاني عشر. وهي سلسلة مُنشأة ومقررة قبل التاريخ، هي في لوح الكون والوجود قبل ولادة شخص الأئمة أنفسهم بحسب الروايات. الحسم النهائي لخط القيادة هو حسم للجدل الداخلي بشكل نهائي، ولم يعد هنالك مجال للتقدير أو البحث الخاص، هي حقائق لا تتحصل بالتحقيق والتدقيق، بل أساسها التسليم والتسليم فقط. فدين الله لا يصاب بالعقول، وأمر الإمامة من أكثر أسرار الله غموضاً، التي لا خيار أمام المؤمنين سوى قبولها والاعتقاد بها، «عليكم بالتسليم».

ثانيها: رسم الفروق الجلية مع الجهات غير الشيعية، فبعد أن كان هنالك مزاج تواصلي معقول بين الجماعة الإمامية، والمذاهب الأخرى التي كانت تسمى بعامة المسلمين، أخذ يتأسس سلوك قطيعة مع كل المكونات الإسلامية الأخرى، ناقلاً بذلك التشيع من التمايز عن الآخرين، وهو السلوك الذي عممه جعفر الصادق، إلى القطيعة شبه الكاملة عنهم، حتى على المستوى الوجداني والنفسي. وهي قطيعة تسببت بتوترات اجتماعية تجلت آثارها في أحداث بغداد الدموية. فبعد أن كانت مداراة الناس أهم تعاليم الصادق «مداراة الناس نصف الإيمان» وكانت التقية هي لرفع الضرر، أخذ سلوك لعن الصحابة يظهر إلى العلن واستحالت التقية تناقضاً صارخاً بين الظاهر والباطن: «خالطوا الناس بالبرانية، وخالفوهم بالجوانية.. والرياء مع المنافق في داره عبادة»، وبعد تشديد الأئمة على لزوم جماعة المسلمين، تم تأويل الجماعة لغوياً بأنهم الأئمة ومن تبعهم، وبعد التوصية بصلة جميع الناس ومشاركتهم

(١) الروايات لا تحسم الجدل حول إمامة محمد بن الحسن العسكري فحسب، بل تحسم أيضاً كل أوجه الجدل حول إمامة كل إمام، وهو جدل لم يتوقف منذ مقتل الحسين، حيث نشأ تنافس بين أبناء الحسن وأبناء الحسين، إضافة إلى حسم الجدل ضد محمد بن الحنفية، وضد زيد بن علي، وضد الإسماعيلية، والواقفة، وغيرهم. وهي فرق استمرت في التواجد بأحجام متفاوتة، حتى بعد وفاة الحسن العسكري.

أفراحهم وأحزانهم، تحول هذا السلوك إلى معاداة باطنية ووجدانية، عبرت عنها الرواية عن الصدوق بالقول: «ونعتقد في من خالف ما وصفناه (من اعتقادات) أو شيئاً منه أنه ضال.. ونتبرأ منه كائناً من كان، ولا نحبه، ولا نعينه، ولا ندفع إليه زكوات أموالنا، ولا زيارة، ولا فطرة، ولا لحم أضحية، ولا شيئاً نخرجه من أموالنا لنتقرب به إلى الله عز وجل، ولا نرى قبول شهادته، ولا الصلاة خلفه»[1].

ثالثها: بناء مرجعية نصية مستقلة وخالصة. لم يعد بالإمكان قبول أية رواية من خارج المنظومة المذهبية؛ فللمذهب منظومته النصية الخاصة به، لا يدخل إليها شيء ولا يخرج منها شيء. وبناء المنظومة هنا لا يقتصر على وضع معيار لمقبولية الرواية وعدمها، ولا تقتصر على وضع مصنفات روائية خاصة تُضَم إلى القرآن، بل هو تضمين هذه المصنفات وجهة خاصة، تُوجِّهُ دلالة النص القرآني وجهة مذهبية خاصة، وتقطع مع فهم بقية المذاهب والتيارات، وتفرض على قارئ النص الديني من قرآن ورواية وجهة معنى ودلالة مدبرتين، والأهم من ذلك تحصين ثوابت وحقائق المذهب بكثافة مرويات توجه معاني آيات القرآن وتُنزِّلُ ثوابت وحقائق هذا المذهب منزلة التواتر المولد لليقين والطارد لأي شك محتمل[2].

رابعها: إخراج الأمور العقائدية من التداول العام، وحصرها بيد نخبة متخصصة أو طبقة «محترفين»، فلا يعود لعامة الشيعة الإمامية إبداء الرأي والنظر؛ فالمذهب ينشيء تراتبية داخلية، تقوم على تقسيم العمل والوظائف، فلا تعود الشرعيات محل تداول اجتماعي أو

---

(١) الهداية، مصدر سابق، ص. ٤٩.

(٢) يظهر هذا جلياً في تعبيرات المرتضى الذي رفض حجية الحديث الآحادي، وأخذ يتعامل مع جميع حقائق المذهب بصفتها حقائق متواترة رغم أنها مرويات آحادية لكنها رويت عن طريق عدد كبير من الرواة ظن معها أن تواطؤ هذا العدد الكبير على الكذب أمر مستحيل. في حين أن عدم صحة الرواية قد لايكون نابعاً من عدم وثاقة الرواة أو تواطئهم على الكذب، بل لوجود قناعة وعقيدة مشتركة وراسخة عند أصحاب معتقد خاص، تدفع الرواة إلى رواية روايات تدعم معتقدهم وتسنده، رغم عدم تواطئهم الشخصي على ذلك. فالتواطؤ يحصل هنا لا لجهة اتفاق الرواة المقصود والمتعمد بين مجموعة رواة، بل لجهة دوافع لا إرادية ناجمة عن الانتصار للمعتقد، يولد سلوكاً وخيارات متشابهة في ترجيح رواية على أخرى واعتماد رواية بخصوصها، على الرغم من غياب أي اتصال بينهم. هذا يشبه النرد الملغوم، الذي يستقر على رقم معين مهما كثرت أعداد الرميات، وتنوع أشخاص الرماة.

شعبي مثلما كان الحال في السابق، بل باتت بيد جهة متخصصة كانت في البداية عبارة عن طبقة رواة ومحدثين، ثم تطورت لاحقاً لتصبح طبقة فقهاء-متكلمين لها سلطة الإفتاء الملزم بحيث يكون «عمل العامي من دون تقليد (للفقيه) باطلاً»[1]. ظهور طبقة محترفي شؤون المقدس الشيعي، وفر لعامة الناس طمأنينة النجاة والخلاص، وحقق تماسكاً غير مسبوق، ساهم في ثبات المذهب واستقرار الجماعة الإمامية، وصمودها أمام التغيرات الاجتماعية والصدمات السياسية.

خامسها: ولادة الإمام المهدي، فبعد أن كان الجدل يتمحور في السابق حول وجود خلف للحسن العسكري، أصبح هذا الخلف هو الإمام المهدي الموكل إليه مهمة استثنائية بأنه «يملأ الأرض قسطاً بعدما ملأت ظلما وجورا». كان لا بد من تقديم تفسير لطول غياب هذا الخلف بعدما أخذت الشكوك من الداخل والخارج تتكاثر، بمنحه مهمة كونية. فبعدما كانت الشيعة الإمامية، مثل الأشعري القمي، ترى أن غيبة خلف الحسن العسكري موقتة وسيظهر بإذن الله لممارسة إمامته مثل بقية الإئمة بعد ذهاب الخوف على حياته، أصبحت الغيبة ذات معنى وقيمة أوسع وأشمل، وصارت جزءاً من التدبير الإلهي لدور الإمام الجديد. فقضية الغيبة ليست قضية خوف الإمام على حياته بل استعداد وترقب لاكتمال الشروط التي تسمح لهذا الإمام «المهدي» و«القائم»، بإنجاز وعد الله «بكمال دينه وتمام نعمته» على البشر.

ظهرت فكرة القائم والمهدي ظهوراً خجولاً في مصنف الكافي للكليني، إلا أنها اكتملت مع مرويات الصدوق، التي تؤكد مهدوية خلف الحسن العسكري، وتتنبأ بمستقبل وعلامات ظهوره المعجز، بحيث يمكن القول إنه مع الصدوق ومن عاصره من الرواة والمحدثين، اكتملت حلقات المذهب الإثني عشري، وولد الإمام المهدي الموكل إليه إنقاذ العالم، بعدما كان في السابق إماماً مثل بقية الأئمة السابقين.

سادسها: سردية جديدة للتاريخ: فبناء المذهب لا يقطع مع ما سبقه، بل يحتويه ويحوله ويهضمه في داخله. أي إننا لسنا أمام تاريخ جديد بل أمام سرد جديد لتاريخ ماض يقطع مع كل الحكايات الأخرى ويسفهها ويقدم سردية خاصة به، لا تعود بداياتها إلى النبي محمد،

---

(١) راجع: روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، دار الكتب العلمية، النجف، ج. ١، ص. ٥.

بل تبدأ مع الخليقة. فتاريخ الإمامية الحق لا يبدأ بواقعة غدير خم، بل هو حكاية الخلق والوجود نفسه، قصة الله مع العالم، يعاد سردها، لكن هذه المرة من دون فراغات أو فجوات أو تباينات، بل إحكام للخلق، وغاية متقنة لأصل المبدأ والمنتهى توصل جميعها إلى الغاية الكبرى المنتظرة وتنبئ عنها وهي ظهور الإمام «القائم». هذا البدء والمسار والمنتهى يقوم على مركز متصل لا يتوقف مع الزمن وهو الإمام والأئمة، وكل وجود قبلهم جاء لأجلهم ومهد لهم، والتاريخ حلقة متصلة متقنة من التدبير الإلهي لمصير البشر، يبدأ بعالم الذر بشهادة كل الخلق على ولاية الأئمة الإثني عشر، وينتهي بالخاتمة السعيدة المأمولة. إنه تاريخ النظام المتقن ليس للكون فقط بل للبشر، أساسه قطبية ومركزية رافعة للوجود كله، وكل من لا ينتظم داخل هذا التاريخ الإلهي المتقن قبل الخلق، كما هي حال من «خالفنا» فهو حتماً واقع في الفوضى والعماء والخراب[1].



٨. ٣ البويهيون والمذهب الإثنا عشري

ليس صدفة أن يكون ظهور تأسيسات المذهب الإثني عشري قد بدأ مع ظهور سلطة البويهيين في بغداد، الذين اعتنقوا عقيدة الإثني عشرية. فبعد حالة الارتباك الشديدة التي أصابت المذهب الإمامي، بدأنا نشهد نشاطاً استثنائياً ومكثفاً للمصنفات الاثني عشرية،

---

(١) مثل الرواية المروية في الكافي عن محمد الباقر: «كل من دان الله عز وجل بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له فسعيه غير مقبول وهو ضال متحير والله شانئ لأعماله، ومثله كمثل شاة ضلت عن راعيها فهجمت ذاهبة وجائية يومها فلما جنها الليل بصرت بقطيع غنم مع راعيها فحنت إليها واغترت بها فباتت معها في مربضها فلما أن ساق الراعي قطيعه أنكرت راعيها وقطيعها فهجمت متحيرة تطلب راعيها وقطيعها فبصرت بغنم مع راعيها فحنت إليها واغترت بها فصاح بها الراعي: الحقي براعيك وقطيعك فأنت تائهة متحيرة عن راعيك وقطيعك فهجمت ذعرة متحيرة تائهة لا راعي لها يرشدها إلى مرعاها أو يردها فبينا هي كذلك إذا اغتنم الذئب ضيعتها فأكلها. وكذلك والله يا محمد من أصبح من هذه الأمة لا إمام له من الله عز وجل ظاهر عادل أصبح ضالاً تائهاً وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق...». الكافي، مصدر سابق، ج. ١، ص. ١٨٣.

وبعد تركز المرجعيات الروائية في قم، بتنا نشهد انتقالاً لهذه المرجعيات إلى بغداد بعد الغطاء السياسي الذي وفره البويهيون لهم، وصار بإمكانهم قول ما يريدون والمجاهرة بكل ما يعتقدون به. بل يمكن القول إن المصنفات الحديثية في بغداد شهدت تحولاً نوعياً، انتقلت فيها من مجرد تجميع عفوي للروايات، إلى أن تتخذ شكلاً موسوعياً يشمل كل جوانب الحياة، ويستجيب للسلوك التأسيسي للمذهب، ولا تحصر همها بإثبات الذات أمام الآخرين ومنافستهم على الأحقية الشرعية، بل بناء حالة انتظام داخلي للوعي والمعرفة والعلاقات، وهو ما يمكن تلمسه في مصنف الكافي للكليني ومصنفات الصدوق الكثيرة التي تجاوزت ثلاثمائة مصنف.

معطيات وشواهد عديدة تؤكد أن البويهيين كانوا مؤمنين بالإمامية الإثني عشرية، أي كانوا اثني عشريين، وهذا يظهر من أكثر من دليل:

أولها ممارساتهم العلنية والرسمية، تمثلت في إقامة مجالس العزاء أيام محرم حيث كان معز الدولة يخرج بنفسه في محرم في بغداد للعزاء والنوح على الحسين، وإقامتهم المهرجانات بشكل رسمي بمناسبة عيد غدير خم واستمروا على ذلك سنين مديدة، وبناء مرقد علي ومرقد الحسين، وأمر عضد الدولة في العام ٣٦٣ للهجرة، بنصب لوح على تخت جمشيد خطت عليه أسماء الأئمة الإثني عشر مع عبارات السلام والتحية والثناء.

ويذكر ابن الأثير أنه: «في شهر ربيع الآخر أمر عضد الدولة أن يكتب على مساجد بغداد بلعن معاوية بن أبي سفيان ولعن من غصب فاطمة عليها السلام فدكاً ومن أخرج العباس من الشورى، ومن نفى أبا ذر الغفاري، ومن منع دفن الحسن عليه السلام عند جده. وبعد أن بلغه أن العامة قد محوا هذا المكتوب أمر أن يكتب: لعن الله الظالمين من آل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الأولين والآخرين والتصريح باسم معاوية في اللعن فكتب ذلك». ويقول ابن تغري بردى في كتابه «النجوم الزاهرة»: «وكانت له (أي الصدوق) منزلة عند بني بويه وعند ملوك الأطراف الرافضة... وبنو بويه كانوا يميلون إلى هذا المذهب... ولهذا نفرت القلوب منهم وزوال ملكهم بعد تشييده»[1].

---

(١) ابن تغرى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج.٤، ص. ٢٥٨. راجع أيضاً: الشيخ المفيد، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٩٩٠، ص. ١٣.

كذلك فقد اختار بنو بويه «وزراءهم من العلماء ومن المؤالفين لمذهب التشيع قدر الإمكان، فمن وزرائهم برز علماء كبار مثل أبي الفضل محمد بن العميد وزير ركن الدولة، والصاحب بن عباد وزير مؤيد الدولة وفخر الدولة وأبي علي سينا وزير شمس الدولة».

ويذكر صاحب المنتظم «أن أهم ما كسبه الشيعة في عهد بني بويه هو التجاهر بمعتقداتهم دون اللجوء إلى التقية»، ويقول ابن كثير إن مذهب الدولة اتخذ طابع التشيع من دون الإعلان عن ذلك رسمياً. ويقول مُقدِّم كتاب الهداية للصدوق: «بوسعنا القول إن عزيمة أقطاب هذه السلالة وحزمهم في الدعوة إلى الحق وتعلقهم بأهل البيت عليهم السلام وما رافق ذلك من همة عالية لكبار علماء الشيعة أمثال الشيخ الصدوق رحمه الله والشيخ المفيد رحمه الله..كل ذلك يعد من مفاخر هذه السلالة»[1].

هذه المعطيات دفعت أكثر من مؤرخ وباحث إلى حسم رأيهم بأن البويهيين شيعة إمامية. قال الرازي: «كان البويهيون إمـامـيـة»، وقيل في شخص عضد الدولة إنه «كان أديباً، مشاركاً في فنون العلم، حازما، لبيباً، إلا أنه كان غالياً في التشيع». كذلك فقد ذكر ابن عماد الحنبلي ان معز الدولة كان من الروافض. وهو رأي أيده مونتغمري وات. ويؤكد الدكتور كامل الشيبي ـ اعتماداً على ما نقله البيروني، «أنه كان في البداية زيديا، ثم ركن إلى المذهب الاثني عشري».

ثانيهما تقريب محدثي الشيعة الإمامية وفقهائها ومتكلميها وفي مقدمهم الصدوق والمفيد والمرتضى. حيث يذكر بحر العلوم في كتابه الفوائد الرجالية: أن «ركن الدولة البويهي استدعى الصدوق وطلب منه وأهالي الري السكنى فيها للاستفادة منه فلبى طلبهم»، ولما حضر «قرَّب ركن الدولة مجلسه إليه وأدناه من نفسه وبالغ في إعمال التعظيم والتكريم بالنسبة إليه». وفي مجالس المؤمنين: «أن ركن الدولة دعا الشيخ الصدوق إلى دار الخلافة لغرض الترويج للمذهب الحق.. وأن أحمد عز الدولة عمل على ترويج مذهب الإمامة»[2].

ويذكر الشيخ الطوسي في المبسوط لفظه: «فإني ممتثل لما رسمته الحضرة السامية الوزيرية

---

(١) مقدمة كتاب الهداية للصدوق، مصدر سابق، ص. ١٣٧.

(٢) راجع: مجالس المؤمنين، ج.٢، ص. ٣٢٦، والبويهيون والتشيع، ص. ٣٣٧

العميدية أدام الله سلطانها وأعلى شأنها وأعلى أبداً شأنها ومكانها- من بيان المسائل الفقهية التي شنع بها على الشيعة الإمامية (الإثني عشرية) وأدعى عليهم»[١]. وقد نقل أن معز الدولة البويهي جعل ابن الجنيد مرجعه الفقهي.

أقام البويهيون المناظرات بين علماء المذهب الإمامي والآخرين، لغرض تبديد الشكوك بالمذهب الإثني عشري والترويج له. يقول الغفاري في مقدمة كتاب كمال الدين: «ولولا مجاهدته (الصدوق) ومباحثاته في الري في مجالس عدة عند ركن الدولة البويهي مع المخالفين وفي نيشابور مع أكثر المختلفين إليه وفي بغداد مع غير واحد من المنكرين لكاد أن ينفصم حبل الإمامية والاعتقاد بالحجة ويمحى أثرهم ويؤول أمرهم إلى التلاشي والخفوت والاضمحلال والسقوط ويفضي إلى الدمار والبوار». وتذكر كتب التاريخ أنه كان «للصدوق مناظرات متعددة في مجلس ركن الدولة..وغلبته على الآخرين باستدلاله العقلي والنقلي وما حظي به من ثناء من قبل ركن الدولة أو المناظرة التي عقدها عز الدولة (بختيار) في بغداد بين كبار العلماء، أو ما جرى من مناظرة بين أبي إسحاق النصيبي وأبي بكر الباقلاني في بلاط عضد الدولة في شيراز». ويذكر كتاب مجالس المؤمنين: «لما انتهت هذه المناظرة أثنى الملك ركن الدولة على الشيخ الصدوق وأكرمه، وأقر هو ومن كان حاضراً في المجلس بصواب ما قاله الشيخ، وقال: الحق ما تقوله هذه الفرقة، وغيرهم أهل الباطل»[٢].

هذه المعطيات تؤكد أن المذهب الإمامي كان مذهب الدولة الرسمي، وأنها قدمت له كل التسهيلات ووسائل الدعاية للترويج لمعتقداته سواء أكان ذلك في البلاط الملكي أم في المجاهرة بالمعتقد والدعاية بشتى السبل وفرض جملة شعارات وشعائر كانت في السابق تمارس في الخفاء، إضافة إلى المجاهرة بجملة معتقدات كانت حتى الأمس القريب أسباباً للإلقاء في التهلكة.

بل يمكن التقدم خطوة أبعد من ذلك بالقول بوجود تواطؤ، لا بمعنى التآمر الخبيث بل

---

(١) الشيخ الطوسي، المكتبة الرضوية، طهران، ج. ١، ص. ٥.

(٢) مجالس المؤمنين، مصدر سابق، ص. ٤٦٣

بمعنى وجود مصالح وخدمات متبادلة، بين السلطة الحاكمة وفقهاء المذهب الإثني عشري ومتكلميه. تجلى ذلك في التسهيلات الهائلة التي قدمت لهم، وهي تسهيلات لا تقدمها السلطة بالمجان أو لدواع إيمانية خالصة، بل مقابل تأمين السلطة البويهية لنفسها مشروعية دينية منافسة لمشروعية سلطة الخلفاء. فالسلطة لها حساباتها، وهي معنية بإنتاج الطاعة الخارجية عبر الإكراه المادي وإنتاج موجبات الطاعة الداخلية، أي هي معنية بإنتاج الحقيقة بقدر ما هي معنية بإنتاج أدوات إكراهها المادية.

ولذلك فإن مناظرات الصدوق في بلاط عضد الدولة وغيره ليست إلا مسرحة رسمية لتعويم المذهب الجديد الذي تعتنقه السلطة وليست إنقاذاً له مثلما يدعي البعض، إذ إن نتائج أية مناظرة في حضور الملك تأتي دائماً كما تريدها السلطة[1]. والمذاهب لا تسود وتستمر بالمناظرات والمحاجّات الكلامية في المجالس الرسمية، بل بتوافر شروط انتظام داخلي متماسك، وشروط بقاء خارجية وفرتها هنا السلطة البويهية للمذهب الجديد، لتنتشله من مأزق الحيرة التي هددت بزوال الإمامية بأسرها بعدما عدل الكثيرون عن المعتقد الجديد. كان اعتناق السلطة للمذهب الجديد بمثابة خشبة خلاص له، وفرت له قدرات وإمكانات لم تتوافر في تاريخ التشيع كله. وهي فرصة اغتنمها علماء المذهب، وعملوا على مأسسته بطريقة جديدة غير مسبوقة، تمثلت في المرتكزات الثلاثة التي ذكرناها سابقاً وهي بناء مرجعية نصية، أي مصنفات ذات طابع موسوعي، وحشد الأدلة النقلية والعقلية لدعم المعتقد الإثني عشري، وترسيخ مرجعية علماء محترفين تحتكر رواية العلاقة مع المقدس وتفسيرها وفهمها، إضافة إلى شعائرية مذهبية خاصة لتمتين المذهب.

---

(١) هذا النوع من المناظرات في حضور الخليفة أو الملك هو من الأدبيات المعروفة في التراث الإسلامي، التي يتم من خلالها مسرحة محاجّات كهذه لتخرج العقيدة الرسمية دائماً منتصرة. لذلك فإن كتب التاريخ تذكر الكثير من المناظرات والمحاجّات بحضور السلطة، إحداها على سبيل المثل محاجّة ميمون بن مهران القائل بالجبر الذي هزم غيلان الدمشقي القائل بالاختيار. ولعل هذا النوع من المحاجّات هو أسلوب روائي يستعين به الكاتب في عرض أفكاره ضد خصومه، وإضفاء جو نفسي ومعنوي على المحاجّة، تكون فيه الغلبة لمذهبه «الحق» أمام الملأ من الناس وأمام الملك الذي يصدر حكمه بأن صاحب المحاجّة هو صاحب العقيدة الحقة وغيره أصحاب عقائد باطلة.

لكن ما الذي أفاده البويهيون من اعتناق المذهب الجديد؟ وما الذي قدمه علماء المذهب للسلطة الحاكمة؟

بالحد الأدنى قدم هؤلاء غطاءً شرعياً دينياً قادراً على المنافسة للسلطة البويهية، الذين تعاملوا معها بكثير من الإجلال والتقدير، وقدموا لها بالتأكيد استفتاءات بضرورة دعمها وتأييدها وطاعتها، تمثل هذا في دخول العديد منهم في جهاز السلطة، وفي التعاون الوثيق بينها وبين فقهاء الإمامية.

كذلك فإن اعتناق البويهيين للمذهب الجديد والترويج له، ساعد على إضعاف سلطة الخلافة العباسية وتسخيف رمزيتها الدينية، إضافة إلى تعميم مشروعية دينية منافسة لمشروعية الخلافة، بل مقوضة لها لأنها بنظر الإمامية سلطة ضلال وغواية. أما لماذا اختار البويهيون المذهب الإثني عشري من بين التيارات الشيعية الأخرى، فيوضحه تصريح البويهيين أنفسهم بأن فكرة الإمام الغائب تعني غياب من يكون عليهم تقديم الولاء والطاعة له، بخلاف المذاهب الشيعية الأخرى مثل الزيدية والإسماعيلية، التي كان أئمتها أحياء وناشطين.[1]

تبني السلطة البويهية للمذهب الإثني عشري يعني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة أن الاتجاهات والتيارات الإمامية الأخرى التي ظهرت بعد وفاة العسكري، لم يعد مرغوباً بها، ومعرضة للتنكيل أو الاضطهاد لو استمرت في عرض مبادئها ومبانيها. هذا فضلاً عن عدم التكافؤ بين قدرات المذهب الإثني عشري الجديد والتي باتت مقدرات ووسائل الدولة بيدها، وقدرات التيارات الإمامية الأخرى التي لا تملك شيئاً بيديها وبات وجودها أمراً غير مرغوب فيه، بخاصة مع صدور أحكام قاسية من الصدوق بحق من يخالف المعتقد الإثني عشري وصلت إلى حد التكفير. الأمر الذي أدى إلى انقراض هذه الفرق وضياع كل نتاجاتها ومصنفاتها، من جديد ما استمر في التاريخ الإسلامي ووصل إلى المسلمين اليوم هو مذاهب السلطة.

كان مجيء البويهيين بمثابة اللحظة المعجزة التي أنقذت الشيعة الإمامية من حيرة كاد

(١) راجع: حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية، الدار الجامعية، بيروت ١٩٨٧.

بسببها «أن ينفصم حبل الإمامية والاعتقاد بالحجة ويمحى أثرهم ويؤول أمرهم إلى التلاشي والخفوت والاضمحلال والسقوط ويفضي إلى الدمار والبوار»[1]. وهي اللحظة التاريخية المناسبة التي وفرت كامل الشروط الموضوعية لإعادة تأسيس المذهب وإخراج الإمامية من مستنقع الحيرة الذي استمر لما يزيد على مئة عام تقريباً. وهو تأسيس سيحول الإمامية من جماعة توالي آل البيت مع تنوع وتعدد داخل هذه الجماعة في فهم الإمامة وتفسير معنى الولاية، إلى مذهب مغلق أقفل بنود معتقده ولم يعد هنالك معتقدات جديدة أو بنود إيمان جديدة يمكن إضافتها، فصارت الأزمنة الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل مستحضرة بإحكام داخل سردية محكمة لقصة الخلق والوجود من مبتدئه إلى منتهاه.

اتخذ التأسيس المذهبي مرحلتين، الأولى التأسيس الروائي عبر مصنفات روائية ذات طابع موسوعي وهو ما سنستعرضه في الفقرات الآتية من هذا الفصل، والثانية التأسيس العقلي الذي سنستعرضه في الفصل القادم.

***

٨ .٤ بين الرواية والمصنف الروائي

لا بد من التمييز أولاً بين الرواية والمصنف الروائي. فالرواية قد يرويها فرد واحد ينقلها عن سلسلة أفراد متعاقبين، وقد يرويها أكثر من فرد فتتخذ درجة الشهرة وربما التواتر. بيد أن وظيفة الرواية هي نقل شهادة حسية لفرد حول حادثة جزئية حصلت في فترة زمنية معينة. فالرواية المعتبرة أساسها الحس لا الحدس، أي لا بد من استنادها إلى أحد أدوات الحس، التي أهمها البصر والسماع. فلا يعول على تقدير الراوي واستنتاجه أو رأيه، بل يعول على المعطى الذي ينقله بأمانة. فالمطلوب غياب كامل لتقديرات الراوي وتفضيلاته من الرواية، وعليه أن يكون أقرب إلى آلة تسجيل تنقل ما تعاينه من دون أي تصرف أو تعليق. هذا الأمر تطلب من الراوي أمانة عالية، عبَّر عنها الفقهاء بأمرين: أولهما وثاقة الراوي أو عدالته

(١) الهداية، مصدر سابق، ص. ١٤٧.

التي تشير إلى وجود وازع داخلي عنده في أمانة النقل، ثانيهما عدم اعتقاده باعتقاد منحرف يتسبب بانحياز لا واع منه رغم أمانته المفترضة، فينقل الحدث بمضمون مختلف أو مجزأ أو مقطع، ليحمي معتقده والتزاماته الخاصة. كذلك فقد اشترط علماء الحديث سلامة حواسه وجهاز إدراكه ومستوى وعيه، لتمنعه من سوء فهم الحدث أو سوء إدراكه فلا ينقله بطريقة مشوهة أو ملتبسة[١].

الضوابط المذكورة أعلاه، تأسس عليها علم التعديل والتجريح الذي أخذ يبحث في حال الرواة، سواء لجهة وثاقتهم ومسلكيتهم واستقامتهم الدينية، أو لجهة معتقدهم. وكان هذا العلم بمثابة ضمانة لدى الفقهاء في تنقية الروايات الصحيحة أو المعتبرة التي تمكنهم من تحديد الوظيفة الشرعية أو السلوك الشرعي تجاه واقعة من الوقائع.

بيد أن علم الجرح والتعديل لم يستطع الكشف عن أسباب الوضع والكذب لهذا الكم الهائل من الروايات المنتشرة بين الناس ولدى جميع المذاهب. فهذا البخاري يصحح عدة آلاف حديث (حوالى ٤٠٠٠) من أصل ستمائة ألف حديث منتشر ومتداول، أما مسلم فقد صحح عدة آلاف من أصل سبعمائة ألف، أما الكليني فقد صحح بنظره ١٦ ألف حديث من أصل ثلاثمائة ألف[٢].

فانتشار الروايات التي تتآزر لتأكيد وجهة خاصة عند جماعة معينة لا يُفسَّر بفساد عقيدة هذه الجماعة أو سوء سريرتها أو انحرافها عن خط الاستقامة، بل هو جزء من ديناميات هذه الجماعة في حفظ وجودها وضمان استمراريتها، وهذا لا يكون إلا بالتعالي بمعتقدها، وإسباغ صفة السرمدية واللازمنية عليه، ووصله بالمقدس الذي يهب أصحابه لا قوة الصمود والبقاء فحسب بل معنى الوجود والحياة. وهذا هو الجانب المغيب والمفتقد في نقد الرواية الذي اقتصر على الوثاقة واتصال السند، ولم يلتفت إلى الإطار الانتربولوجي والعمق النفس- اجتماعي للرواية التي تصدر لتسد حاجة جماعة خاصة وتحفظ بقاءها،

---

(١) راجع: ابن الصلاح، علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٥، ص ١٠٤.

(٢) راجع: Andrew Newman, *The Formative Period of Twelver Shiism*, Curson Press, Britain 2000m pp. 14-15.

وهو سلوك قد يصدر من الراوي الثقة نفسه الذي يكون في حالة اندماج كامل مع جماعته، يشاركها همومها وآلامها وآمالها، تجعل وجوده بالنسبة إليه غير متصور خارج وجودها، وحقيقته مستمدة من حقائقها، فيكون ما يعتقد به ويؤمن بمثابة حقيقة بالنسبة إليه لا تحتاج إلى تثبت حسي أو تدقيق عقلي. فالراوي ينقل ما يعتقده أو ما يوافق معتقده، وكل ما يوافق هذا المعتقد هو حقيقة قائمة لا تحتاج إلى إثبات، وكل ما يخالفها منتف وساقط حتى لو تضافرت الشواهد الحسية عليه. الرواية تعبير عن سلوك جماعي يستجيب لذهنية الجماعة وتمثلاتها التي لا تميز حينذاك: بين المتخيل والواقعي، بين الإمكان والفعلي، بين الإثبات والثبوت، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن، بين التاريخي والأسطوري.

هذا على مستوى الرواية التي تلقى قبولاً وتداولاً لدى جماعة خاصة لاستجابتها وتلبيتها لمتخيلها الجماعي. أما المصنف الروائي فيمثل مستوى آخر من الرواية، لا يكتفي فيه المصنف بتوثيق حدث جزئي، بل يحمل معه دواعي خفية أو معلنة باعتماد مجموعة روايات ذات سياق خاص، بهدف حسم موقف معين من بين خيارات عدة محتملة، وتثبيت عقيدة خاصة داخل حقل من العقائد المتنافسة. المصنف الروائي لا يوثق الحدث بل يعيد بناءه من جديد على أساس تمثلات المصنِّف للمقدس والحقيقة الحاملة للوجود، هو لا يتقصى كل ما ورد عن المصدر النبوي أو الإمامي، بل ينتقي روايات من بين كم هائل متداول ومنتشر، تلائم ذهنية ومعتقد الجماعة التي ينتمي إليها، يعيد من خلالها خلق العالم وصناعة مشهد الوجود وفق سردية خاصة. التصنيف الروائي فن صناعة الحقيقة لا الكشف عنها.

لا يكتفي المصنف الروائي بتوثيق الرواية وضبطها، بل لا يعنيه كل ذلك، هو يخلق ويبتكر. ووراء التوثيق الظاهر والبريء هنالك ممارسة صامتة غير بريئة من الانتقاء والاستبعاد والإظهار والتغييب وإعادة الترتيب وبناء السياق لغرض هدم سياقات أخرى. فالروايات لا تنتقى بشكل عفوي، وترتيبها ليس صدفة، فكل ذلك محكوم لبنية اصطناعية يعتمدها المصنف لتثبيت حقيقة كلية جامعة بين جميع مروياته. فلا مكان لرواية لا تنسجم مع هذا الاصطناع حتى لو كانت مستوفية شروط الوثاقة، وكل رواية داعمة له تحظى بالقبول والعناية حتى لو كانت مخالفة لأصول الإثبات الروائي. بل يمكن القول إن معيار الوثاقة لاحق وتابع

للتدوين الروائي وليس سابقاً عليه. بمعنى أنه من ملحقات فعل التدوين ومقاصده، وليس ضابطاً سابقاً يوجه عملية التدوين الروائي ويرشدها، فوثاقة الراوي تتأكد في درجة مساهمته في دعم وتثبيت معتقد معين إزاء معتقدات أخرى منافسة.

لذلك لا يكفي في فهم عملية التدوين اللجوء إلى معيار الوثاقة أو جميع تقنيات الجرح والتعديل، بل لا بد من الكشف عن ذهنية المصنف الروائي التي تحكم عملية التدوين، وهي ذهنية أسطورية، أي عقل لا يفصل بين الحدث التاريخي وبين التمثل الذهني أو المتخيل الجماعي. فكل ما يجب أن يكون هو وفق هذه الذهنية حاصل حتماً، ولا داعي للتحقق والتدقيق التاريخي بما حصل، بل أساس الإثبات التاريخي هو انسجام الحدث أو الواقعة المروية مع قصة التدبير الإلهي للكون والوجود الإنساني وملاءمتها لنظام الحقيقة المتمثلة. يصبح التحقق التاريخي أو التجريبي من الحصول الفعلي لواقعة مروية أمراً ثانوياً لا قيمة له، بل يصبح أمراً عرضياً، لأن ما يحصل لا يحصل من ذاته، بل إن حصوله جزء من تدبير الله للكون، وهذا التدبير ليس سوى قصة الحقيقة الراسخة في وعي المصنف بحيث لا يمكنه تصور أي حدث مضاد لما يعتقده، بل هو وفق تصوره ممتنع الحدوث ومستحيل عقلاً.

لهذا نجد المصنفات التي تعمد إلى إثبات ولادة الإمام الثاني عشر، لا تلجأ إلى الشهادات الحسية والتاريخية لإثبات وجوده الفعلي، بل تحشد كماً هائلاً من النبوءات على ولادته وغيبته وعلامات ظهوره. فالتاريخ بالنسبة إلى المصنف الروائي، في ماضيه وحاضره ومستقبله، لحظات مترابطة من التدبير الإلهي للكون والوجود، وهذا التدبير لا يمكن الكشف عنه بالوثائق الحسية، بل بالإخبار عنه من مصدره المقدس وهو الوحي.

تأتي المصنفات الروائية لتعوض غياب الإمام، وتحسم الجدل داخل الجماعة الإمامية ليسود معتقد واحد ومرجعية قيم وسلوك واحدة، ولتضمن بقاء واستمرار التكوين الجديد بعد الانتقال من التداول الشفاهي إلى التثبيت المدون والرسمي لمعتقدات وثوابت المذهب الجديد. بتدوين المصنفات الروائية، بدأت مأسسة المذهب، ليتخذ معها شكلا ثابتاً ونهائياً، ضمن صموده أمام الصدمات اللاحقة، وأمَّن استمراريته عبر الأجيال المتعاقبة بهيئة واحدة ومستقرة.

للاطلاع على نمط التدوين الروائي الجديد الذي بدأ في الربع الثاني من القرن الرابع الهجري، والاطلاع على مقصد التدوين الذي يقف وراء التبويب والتصنيف والإسناد، سنستعرض مصنفين أساسيين، أولهما كتاب الأصول في كتاب الكافي للشيخ محمد الكليني، وكتاب كمال الدين وتمام النعمة للشيخ محمد الصدوق.

***

٨ .٥ الكليني المصنف الموسوعي الأول

بدأت المصنفات الروائية ذات الطابع الموسوعي مع الكليني في عمله المعروف بالكافي، الذي يضم الأصول وهي الروايات المتعلقة بالعقيدة، والفروع وهي الروايات المتعلقة بالموقف والحكم الديني لموضوعات الحياة المتعددة. شمول المصنف لكل المسائل الدينية دليل قوي على بداية توجه إمامي بتأسيس مرجعية روائية كاملة تشبع الوعي والسلوك معاً، وترفع عنه إرباكه وقلقه وحيرته، وقادرة على توجيهه والتحكم به، فلا يقع الفرد في مشكلة التناقض في الآراء والتعارض بين الروايات المروية عن الأئمة.

التدوين الروائي الموسوعي لا يقتصر على حل مشكلة قائمة، بل يعمد إلى تأطير كامل للوعي والانتظام الاجتماعي لجماعة خاصة. فالموسوعة الروائية هدفها بناء عالم متناغم ومتصل ومتكامل، تولد في الفرد غاية محددة لحياته وتدبيراً متقناً لوجوده ووجهة حتمية لتاريخ الخليقة، يشعر معها الفرد أنه داخل وجود منتظم لا فوضى فيه، ومغزى يطرد أوهام العبث من ذهنه.

لم يقصد الكليني في مدونته حسم الخيارات المتعددة داخل المجال الإمامي، بل أحدث مساكنة بين اتجاهات عدة متباينة، وطبائع تفكير متعددة، بخاصة بين اتجاه المحاسن والنوادر والمؤمن من جهة واتجاه بصائر الدرجات من جهة أخرى. فيكاد الكليني ينقل كامل كتاب البصائر في كتاب الحجة مع بعض التحويرات والزيادات فيه لإسباغ مشروعية

على فكرة «الثاني عشر» التي لم تكن موجودة في البصائر[1]، وكامل كتاب المحاسن في كتاب العقل والعلم، وكامل كتابي النوادر والمؤمن في كتاب الإيمان والكفر. لذلك جاء كتاب الكافي لرفع الحيرة لا لجهة حسم الموقف تجاه عدة مسائل خلافية عدة بين الإمامية، بل كان غرضه الأساسي تقديم مصنف «جامع لجميع فنون علم الدين» ووضع آليات وإجراءات عملية للترجيح بين الروايات المتعارضة ترفع حيرة الفرد التي تسببت بها كثرة الروايات المتعارضة والمتضاربة.

هذه الإجراءات عرضها الكليني في مقدمته. أولها: «اعرضوها على كتاب الله فما وافى كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه»، ثانيها: «دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم» لأن ما صدر من الأئمة في العلن كان لدواعي التقية فيكون الرأي الصواب هو الذي قاله في مجالسه الخاصة، ثالثها: «خذوا بالمجمع عليه فإن المجمع عليه لا ريب فيه». ورغم كل هذه المرجحات والضوابط، يعود الكليني في المقدمة نفسها إلى توجيه المؤمنين برد «علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام..بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم».

وهذا برأيي نوع من مساكنة بين اتجاهين كانا في حالة تنافس شديدة داخل الإمامية:

اتجاه يمكن تسميته بالعقلي، يدقق في كل المسائل التي ترد إليه عن الأئمة فلا يكتفي بوثاقة الرواة، بل يحيل ذلك إلى كتاب الله والثابت من السنة[2]، مع اعتماد العقل ميزاناً ومرجعاً في قبول أي معتقد، حيث نُزِّلَ (العقل) في أصول الكليني منزلة الحجة الباطنة

---

(١) راجع: تطور المباني الفكرية، ص. ١٢٨-١٢٩.

(٢) من هذه الروايات: «إذا حدثتكم بشيء فاسألوني من كتاب الله»، «فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»، «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلا فالذي جاءكم به أولى به»، «وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» «ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله». الكافي، مصدر سابق، ج. ١، باب العلم.

المساوية للحجة الظاهرة أي حجة الأنبياء والأئمة[1]. ما يعني أسبقية الكتاب والسنة والعقل على كل ما يرد عن الأئمة سواء أكان في قبول الرواية أو في الترجيح بين الروايات المتعارضة. **واتجاه مضاد يمكن تسميته بالمَسَلِّمَة**، يسلم بكل ما جاءه عن النبي والأئمة حتى لو كانت مخالفة للعقل[2]. فإذا كان كل شيء فيه كتاب وسنة بحسب روايات الكليني، فإن العقول قاصرة عن معرفته ولا بد من إمام يبين ذلك[3]، معيداً بذلك الترتيب بين المرجعيات ليكون الإمام من جديد الأصل الأول والمرجع النهائي في تقرير الحقائق، ما يستدعي التسليم بكل ما يرد عن الإمام لأن العقول قاصرة عن فهمه.

ورغم الصرامة العقائدية في النصوص الدالة على الأئمة عموماً والإمام الثاني عشر خصوصاً، فإن مصنف الكليني لا يقطع مع المكونات الشيعية الأخرى، ولا مع عامة المسلمين، بل تجد كثافة في الروايات تحث على التواصل الإيجابي مع جميع المسلمين[4]، كذلك لم تظهر فكرة التمييز بين المسلم والمؤمن على أساس مذهبي بل على أساس تداول المسلمين العام لمفهوم المؤمن: «إن الإسلام يحقن به الدم وتؤدى به الأمانة.. الإيمان إقرار

---

(١) من هذه الروايات: «حسن حال الرجل هو حسن عقله»، وإن «لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة وأما الباطنة فالعقول» الكافي، مصدر سابق، ج. ١، باب العقل.

(٢) وبحسب الرواية عن الصادق: «إنما كلف الناس ثلاثة: معرفة الأئمة، والتسليم لهم فيما ورد عليهم، والرد إليهم فيما اختلفوا فيه. هم المسلمون لآل محمد.. فما ورد عليكم من حديث آل محمد صلى الله عليه وآله فلانت له قلوبكم وعرفتموه فاقبلوه، وما اشمأزت منه قلوبكم وأنكرتموه فردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى العالم من آل محمد وإنما الهالك أن يحدث أحدكم بشيء منه لا يحتمله، فيقول: والله ما كان هذا والله ما كان هذا، والإنكار هو الكفر». الكافي، مصدر سابق، جزء١، ص. ٤٠١.

(٣) في الرواية: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال»، «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم». ويروي الكليني رواية عن هشام بن الحكم في محاجّته لخصمه: «فهل نفعنا اليوم الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا؟.. فالله تبارك وتعالى لم يترك هذا الخلق كلهم في حيرتهم وشكهم واختلافهم». الكافي، ج. ١، ص. ٦٠.

(٤) في الرواية: «ثلاث لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم إخلاص العمل لله، والنصيحة لائمة المسلمين ولزوم جماعتهم.. المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يغشه ولا يخذله ولا يغتابه ولا يخونه ولا يحرمه.. أحب لأخيك المسلم ما تحب لنفسك». الكافي، ج.٢، ص. ١٦٦.

وعمل». وتصر روايات الكليني على أن مدار الخلاص ليس الولاية بل الورع والتقوى: «لا تذهب بكم المذاهب فوالله ما شيعتنا إلا من أطاع الله عز وجل». بل تبين الروايات أن أساس الولاية ليس الاتباع الشخصي أو العائلي للأئمة بل طاعة الله[١]. ورغم هذا السلوك الإيجابي، فإن فهنالك روايات مضادة تنعت المخالف بكل نعوت الضلال وشبهة خبث المولد وخبث الطينة التي خلق منها.[٢]

إنها مساكنة بين اتجاهين، أوقعت المؤمن في مزيد من الارتباك والحيرة على مستوى الاعتقاد، لأنها لم تعالج التعارض بل أحدثت تجاوراً مربكاً استدعت جهداً من نوع آخر لرفع التعارض وهو الاجتهاد الفقهي الذي بدأت إرهاصاته العلمية الأولى مع جيل الشيخ المفيد.

جديد مصنف الكافي، أنه يعبر عن مرحلة جديدة في مأسسة المذهب الإمامي الإثني عشري، بأن نقل الرواية من التداول الفوضوي والعفوي إلى النقل المنظم والمبوب، واعتماد أدق للإسناد، ناقلاً بذلك الرواية من التداول الشعبي إلى التداول المدون، لتتخذ صفة الثبات وترسخ سلطة طبقة الرواة التي بدأت تظهر داخل المذهب الجديد. إنه دفع باتجه مأسسة المذهب.

مع الكليني بدأت مرحلة جديدة في المذهب، قوامها أمران: **أولهما** بناء مرجعية روائية شاملة تعوض غياب الإمام، هي المصنف الروائي، الذي أخذ شكلاً موسوعياً يشمل جوانب

---

(١) مثل قول الإمام: «والله ما معنا من الله براءة ولا بيننا وبين الله قرابة ولا لنا على الله حجة ولا نتقرب إلى الله إلا بالطاعة.. أيكتفي من ينتحل التشيع أن يقول بحبنا أهل البيت، فوالله ما شيعتنا إلا من اتقى الله وأطاعه..من كان لله مطيعا فهو لنا ولي ومن كان لله عاصيا فهو لنا عدو، وما تنال ولايتنا إلا بالعمل والورع». الكافي، مصدر سابق، ج.٢، ص. ٧٥.

(٢) مثل قول الإمام: «كل من دان الله عز وجل بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول، وهو ضال متحير والله شانئ لأعماله، ومثله كمثل شاة ضلت عن راعيها وقطيعها»، «نحن الأعراف فلا يدخل الجنة إلا من عرفنا وعرفناه، ولا يدخل النار إلا من أنكرنا وأنكرناه»، «لا يسع الناس إلا معرفتنا ولا يعذر الناس بجهالتنا»، «من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافرا»، «نحن الشهداء على الناس»، «نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملا إلا بمعرفتنا». الكافي، المصدر نفسه، ص. ١٨٣.

الحياة كافة. **ثانيهما** بناء حصرية صلبة للخلاص أساسها وقطب رحاها الإمام. فالإمام ليس مصدر الحقيقة فحسب، بل هو محور وأساس الوجود، ومحور الكون واستمراريته. وكل فضاء خارجه هو العدم والفوضى والعبث. ما أوجد فصلاً حاداً بين فضاءين لا يلتقيان ولا يجتمعان، فضاء الإمامة الذي هو فضاء الإيمان والتناغم والتماسك والحقيقة النيرة، مقابل الفضاءات الأخرى الواقعة في الفوضى والضلال والكفر.

أنشأ الكافي لأول مرة تراتبية داخل التكوين الاجتماعي الإمامي، أسس فيها لمرجعية المتخصص أو المحترف في الحقائق الدينية، الذي كان راوي الحديث في زمن الكافي ثم أصبح الفقيه في زمن المرتضى والطوسي. فتجد الروايات تحث من جهة على التخصص العلمي: «طلب العلم فريضة على كل مسلم... تفقهوا في الدين فإنه من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي...اعرفوا منازل الناس على قدر روايتهم عنا... الرواية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد»، وتجدها من جهة أخرى تحث المؤمنين على السؤال عن معالم دينهم من أهل الاختصاص: «الناس ثلاثة: عالم ومتعلم وغثاء... إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون... أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم.. الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه».[1]

اعتمد الكليني منهج كتاب بصائر الدرجات المرجع الأساسي في عقيدة الإمامة، ما يعني انحيازه إلى تيار التفويض الذي يرى في الأئمة قدرات خارقة ويمتلكون علوماً لدنية لا اكتسابية، تحصل بطريق المعجزة، وأن أمر الشريعة مفوض إليهم، أما اجتراح المعجزات فقد حصر الكليني معجزات الأئمة بغرض إثبات ولايتهم، من قبيل الرواية عن نطق الحجر الأسود بالشهادة لعلي ابن الحسين ومثل نطق العصا بشهادتها بالولاية لزين العابدين بالقول: «مولاي إمام هذا الزمان وهو الحجة». هذا التصور للمعجزة سيتطور لاحقاً ليتعدى حدود إثبات الحق، وينطلق عقال الخيال مع الصدوق والطبري (الشيعي) لتصبح قدرات ذاتية في الإمام يستعملها متى يشاء وساعة يشاء ولأي غرض يريد.

---

(١) الكافي، مصدر سابق، ص. ٥٠.

ويعمد الكليني إلى تأكيد وجود الإمام الثاني عشر عبر شهادات حسية على رؤيته، مثل رواية حكيمة عمة الحسن العسكري إذ ادعت أنها رأته ليلة مولده، وعبر روايات نبوءاتية حول ولادة الإمام الثاني عشر وحول غيبته. ولأول مرة يتم التعريف عنه بأنه المهدي الذي سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً.

اللافت أن الكليني يذكر غيبة واحدة للإمام لا أكثر: «إن لصاحب هذا الأمر غيبة، المتمسك فيها بدينه كالخارط للقتاد.. لصاحب هذا الأمر غيبة فليتق الله عبد وليتمسك بدينه.. للغلام غيبة قبل أن يقوم، قال: قلت ولم؟ قال: يخاف - وأومأ بيده إلى بطنه..»، «يا زرارة وهو المنتظر، وهو الذي يشك في ولادته، منهم من يقول: مات أبوه بلا خلف ومنهم من يقول: حمل ومنهم من يقول: إنه ولد قبل موت أبيه بسنتين، وهو المنتظر غير أن الله عز وجل يحب أن يمتحن الشيعة، فعند ذلك يرتاب المبطلون يا زرارة»، «إذا فقد الخامس من ولد السابع فالله الله في أديانكم لا يزيلكم عنها أحد، يا بني إنه لا بد لصاحب هذا الامر من غيبة حتى يرجع عن هذا الأمر من كان يقول به»[1].

وهذا يؤكد أن فكرة الغيبتين قد تبلورت في وقت لاحق على الكليني. ورغم إشارة هذا الأخير إلى وجود غيبتين للمهدي إلا أنهما كما ذكرنا سابقاً غيبتان متزامنتان لا متعاقبتان، حيث تدل عبارة الرواية على أن الإمام الثاني عشر كان يمارسهما في الوقت نفسه. كذلك لا يشير الكليني إلى سفراء المهدي، ما يعني أنها فكرة لم تنضج بعد ولم تصبح معممة ومنتشرة بين الإمامية بعد، بل اتخذت شكلها النهائي مع الطوسي الذي حصرها في أربعة سفراء.

لم يقصد الكليني حسم الموقف بين الاتجاهات المتعارضة داخل الإمامية، بل كان أميل إلى مساكنتها والتوفيق بينها ما أمكن. ما جعل كتاب الكافي يمثل مرحلة انتقالية في تأسيس المذهب الأثني عشري، كان غرضها الأساسي حصر المرويات بعدد متناه ومنضبط بدل انتشارها الفوضوي والمربك، وبوضع مرجعية جامعة تسع كل المطالب التي تهم المؤمن، من عقائد وسلوك ومواقف وأحكام. لكنها بالمقابل لم تشف غليل المتحير، وظل الكثير من الموضوعات العقائدية محلاً للتجاذب والنقاش. فكان لا بد من حسم الجدل

---

(١) المصدر نفسه، ج. ١، ص. ٣٣٦.

الداخلي وإخراج الإمامية من حيرتها وقلقها، باستكمال المنظومة الروائية التي تثبت دعائم المذهب الإثني عشري، وترسم الخطوط الفاصلة والجلية بين الداخل والخارج، وتستوفي حاجة المذهب للمادة الروائية التي تضمن اتصال المذهب بمصادر الوحي لتأكيد صوابيته وصلاحيته الخلاصية. وهو مسعى جهد الشيخ الصدوق بشكل رئيسي في التصدي لها، إضافة إلى معاصرين له، مثل القاضي النعمان صاحب كتاب الغيبة وكتاب دعائم الإسلام، والطبري صاحب كتاب نوادر المعجزات، وابن قولويه صاحب كتاب كامل الزيارات، وابن شعبة الحراني صاحب كتاب تحف العقول، والخزاز القمي صاحب كتاب كفاية الأثر. إلا أن الصدوق كان الرائد الأول في تحقيق تلك المهمة الخطيرة.

***

٨ .٦ الصدوق واكتمال ثوابت المذهب

تمثل مصنفات الصدوق المتعددة إضافة إلى مصنفات معاصريه، نقلة نوعية في مأسسة المذهب الإمامي، ليس لجهة عدد الروايات بل لجهة نمط التأسيس، بحيث لا يمكننا القول إن مصنفات الصدوق الروائية تكملة واستمرارية لمصنف الكافي للكليني، بل هو تأسيس لنمط وعي آخر بذهنية مختلفة وأولويات مختلفة. صحيح أنهما يتفقان في الحد الأدنى لمفهوم الإمامة إلا أن مصنفات الصدوق ومصنفات المعاصرين له، لم يكن غرضها لملمة شتات المرويات الصحيحة ورفع الحيرة جراء التعارض بين المرويات مثلما فعل الكليني، بل كان غرضها تعميم نمط تفكير وذهنية خاصة في تلقي الحقائق وقبولها وفهمها. القضية لم تكن يوماً قضية توثيق مرويات، بل انتقاء كم معتبر من الروايات من بين كم هائل من الروايات لغرض تثبيت معتقد ضمن إطار تفكير خاص، أو تعميم إطار تفكير يحصن معتقداً خاصاً. فالرواية لم تكن يوماً لتوليد الوعي، بل كانت دوماً من متفرعاته ومُنتجاً من منتجات معتقد سابق عليها.

ففي حين عمد الكليني إلى تثبيت ولادة الثاني عشر بصفته حقيقة تاريخية، أي إثبات ولادته عبر شهادات حسية، يعمد الصدوق إلى الاستخفاف بهذا المنحى ويرى أن النبوءات

بلسان النبي والأئمة هي أساس إثبات ولادة الإمام وعمدة الدليل على وجوده. حاول الكليني مصالحة العقيدة مع التاريخ أو تساكنهما أقلّه، بينما يأتي الصدوق ليلغي التاريخ بالكامل لمصلحة تاريخ متخيل قوامه النبوءات المؤكدة لوجوده رغم صدورها قبل زمان الحدث التاريخي نفسه.

وفي حين عمد الكليني إلى تنصيب العقل مرجعية موازية للوحي، يكون عليها مدار الفهم والتعقل، أي يعطي للعقل المرجعية أقلّه في تعقل الأشياء وفهمها ونقدها وقبولها وعدم قبولها، يأتي الصدوق ليؤسس مرجعية الرواية الخالصة ويلغي دور العقل في فهم الأشياء. وحين يعمد الكليني إلى إرجاع ما يرد من روايات إلى معايير مستقلة لكبح جماح الروايات المستفيضة والمتضاربة، يعمد الصدوق إلى ضخ كم كبير من الروايات لرفع الحيرة التي كان سببها «التفكر والتعقل» وينبه من رفض أي رواية تروى عن الإمام.

وإذ حاول الكليني مصالحة المعتقد مع التاريخ والبقاء على اتصال مع الفضاء الإسلامي العام، إذا بالصدوق يعمد إلى بناء عالم متخيل منقطع عن العالم وأحداثه ومجرياته، فالفرق بين الإمامية وغيرها عند الكليني هو فرق ضلال وهداية، أما الفرق عند الصدوق فهو فرق كفر وإيمان. محدثاً بذلك قطيعة عمودية وفصلاً كاملاً بين التشيع الإثني عشري والمكونات الإسلامية الأخرى.

مع الصدوق اكتملت حلقات المذهب، ووصلت الرواية إلى ذروتها وكمالها، وتم حسم خيارات المذهب العقدية. حيث مثلت مصنفات الصدوق نموذجاً متكاملاً وشاملاً للمذهب الإثني عشري في صيغته الروائية، يمكن القول معها إن الصدوق هو بحق مؤسس المذهب الإمامي بصيغته المستقرة بعد أن أقفل مقولات المذهب (بمعنى عدم إمكان الزيادة والنقصان فيه) ورسم حدوداً فاصلة بين المؤمن بها وغيره، سواء أكان من المخالفين من أهل الحديث والمعتزلة والأشعرية والزيدية، أم من الشيعة الإمامية الذين تفرقوا بعد وفاة الحسن العسكري وأصبحوا بعد الحسم المذهبي والتشدد العقائدي الجديد الذي رسخه الصدوق من الخارجين على هذا المذهب ومن غير أهله والمطرودين منه.

لم يعد وجود الإمام الثاني عشر محلاً للنقاش، بل أصبح من ثوابت المذهب الجديد،

والمنكر لأحد الأئمة منكر للإمامة بأسرها، والمنكر للإمامة منكر للنبوة والمنكر للنبوة منكر للتوحيد، وهو والكفر سواء. فاختيار الإمام لا يعود للناس بل إلى الله، ويلزمنا من طاعة الإمام ما يلزمنا من طاعة النبي، وكل فضل آتاه الله نبيه فقد آتاه الإمام إلا النبوة، وأمر الأئمة أمر الله، ونهيهم نهي الله وطاعتهم طاعة الله ومعصيتهم معصية الله.

أقفل الصدوق باب الإمامة بعد أن أصبح الإمام الثاني عشر آخر الأئمة وهو المهدي الموعود، فلم يعد مثل الأئمة السابقين بل هو علامة آخر الزمان الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً. تأكيد المصنفات قبل الصدوق على وجود الإمام الثاني عشر لم يعد مقنعاً لأنه تجاوز العمر الطبيعي، ولا بد لإخراج الغيبة بهذا الطول الزمني من حالة اللامعنى واللبس لتتخذ مغزى ومعنى جديدين. وهذا يكون بربطها بمهمة الإمام الجديد، الذي لن يمارس مهامّ مثل مهام السابقين عليه، بل يمارس مهمة إنقاذ العالم بأسره، وتكون غيبته وظهوره جزءاً من تدبير إلهي شامل للوجود الإنساني مقرر قبل بدء الخليقة. هو جزء من قصة الله مع الخلق كله، ولولا ذلك لم يخلق الله كوناً ولا طبيعة ولا إنساناً.

***

يعرض الصدوق معالم الاعتقاد الجديد في كتاب الاعتقادات بلغة أكثر تماسكاً وترابطاً من أي تعبير إمامي سابق عليه، وتمثل التعبير النهائي لعقيدة الإمامية الإثني عشرية، بحيث يمكن القول أن الصدوق هو مؤسس العقيدة المهدوية لا في فكرتها المجردة بل في سردها الروائي وحبكتها الملحمية وصياغاتها العقائدية. فحين يصرح الأشعري القمي قبله بأن الإمامة باقية في عقب الثاني عشر، يعلن الصدوق بشكل صريح وقوي وببيان عقائدي صارم أن الإمام الثاني عشر خاتمة الإمامة ونهايتها، وهو الإمام المدخر لإقامة العدل والقسط في الأرض بعدما ملئت ظلما وجورا وهو الذي يفتح الله على يديه مشارق الأرض ومغاربها حتى لا يبقى في الأرض مكان إلا ينادي فيه بالأذان، ويكون الدين كله لله.

ويعتمد الصدوق في رواياته استراتيجية جديدة تجاه القرآن، فبدلاً من القول بأن الذي بين أيدينا محرف وفق التداول الذي أخذ ينتشر بين بعض الإمامية ويظهر في بعض مصنفاتهم، اعتمد الصدوق القول إن المصحف الذي بين أيدينا هو الوحي الذي نزل على

محمد، ليعمد في جانب آخر إلى ربط جميع آياته في دلالاتها ومغزاها وباطنها بالأئمة: فيصرح بقوة في الاعتقادات أنه: «ما من آية أولها: (يا أيها الذين آمنوا) إلا ابن أبي طالب قائدها، وأميرها، وشريفها، وأولها. وما من آية تسوق إلى الجنة إلا وهي في النبي والأئمة (ع)، وفي أشياعهم وأتباعهم. فالأئمة أبواب الله، والسبيل إليه، والأدلاء عليه. وأنهم عيبة علمه، وتراجمة وحيه وأركان توحيده. وأنهم معصومون من الخطأ والزلل»[1].

ويحسم الصدوق مسألة العصمة بعد أن كانت من قبل مقترحاً من جملة مقترحات يقبل الأخذ والرد، ليصبح مع الصدوق معتقداً جازماً ومن ثوابت المذهب: «اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة والملائكة أنهم معصومون مطهرون من كل دنس، وأنهم لا يذنبون ذنباً لا صغيراً ولا كبيراً، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون. ومن نفى عنهم العصمة في شيء من أحوالهم فقد جهلهم واعتقادنا فيهم أنهم موصوفون بالكمال والتمام والعلم من أوائل أمورهم إلى أواخرها، لا يوصفون في شيء من أحوالهم بنقص ولا عصيان ولا جهل».

أما سر الغيبة ومعناها وحقيقتها، فـ«بحر عميق فلا تلجه» و«طريق مظلم فلا تسلكه» «سر الله فلا تتكلفه»، «هو سر من سر الله وستر من ستر الله وحرز من حرز الله مرفوع في حجاب الله مطوي عن خلق الله مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله عن العباد علمه، ورفعه فوق شهاداتهم». لم يعد بالإمكان الاحتكام إلى العقل أو الفهم الإنساني الاعتيادي لمعرفة ما يحصل وماذا يحدث. ما نحن فيه طريق مظلم وسر مرفوع في حجاب الله، مطوي عن خلق الله وممتنع على أفهامهم القاصرة.

.ويخلص الصدوق إلى القول: «اعتقادنا في من أقر بأمير المؤمنين وأنكر واحداً من بعده من الأئمة أنه بمنزلة من أقر بجميع الأنبياء وأنكر نبوة محمد صلى الله.. قال الصادق: المنكر لآخرنا كالمنكر لأولنا وقال النبي: الأئمة من بعدي اثنا عشر، أولهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وآخرهم القائم، طاعتهم طاعتي، ومعصيتهم معصيتي، من أنكر واحداً منهم فقد أنكرني. وقال الصادق: من شك في كفر أعدائنا الظالمين لنا فهو كافر».

---

(١) الاعتقادات في دين الإمامية، مصدر سابق، ص. ٩٤.

ويعلن الصدوق بلغة حاسمة: «ونعتقد في من خالف ما وصفناه أو شيئاً منه أنه على غير الهدى، وأنه ضال عن الطريقة المستقيمة، ونتبرأ منه كائناً من كان، من أي قبيلة كان، ولا نحبه، ولا نعينه، ولا ندفع إليه زكوات أموالنا، ولا حجة يحج بها عن واحد منا، ولا زيارة، ولا فطرة، ولا لحم أضحية، ولا شيئاً نخرجه من أموالنا لنتقرب به إلى الله عز وجل، ولا نرى قبول شهادته، ولا الصلاة خلفه. هذا في حال الاختيار، فأما في حال التقية فجائز لنا أن ندفع بعض ذلك إليهم، ونصلي خلفهم إذا جاء الخوف، وأما أداء الأمانة فإنا نرى أداءها إلى البر والفاجر، لقول الصادق خالطوا الناس بالبرانية، وخالفوهم بالجوانية والرياء مع المنافق في داره عبادة، ومع المؤمن شرك. فالتقية واجبة لا يجوز تركها إلى أن يخرج القائم فمن تركها خالف دين الإمامية وفارقه. وقد أطلق الله جل اسمه إظهار موالاة الكافرين في حال التقية»[1].

وهو موقف نقل العلاقة مع المذاهب الأخرى، بمن فيها الشيعية، من التمايز عنها إلى القطيعة الكاملة معها، ليس على مستوى المعتقد فحسب وإنما على المستوى الاجتماعي العام والسلوك الفردي والبناء النفسي في النظر إلى الآخر المختلف. ما يشي بعزلة خانقة للمذهب الإمامي، سعى كل من المفيد والمرتضى والطوسي إلى كسر حلقتها.

***

ما يهمنا هنا هو معرفة الذهنية التي أوصلت إلى هذه الاعتقادات، ليس ذهنية الصدوق فحسب بل الذهنية الجديدة التي أنتجت هذه اللائحة من العقائد الصارمة وغير المسبوقة. هي ذهنية مزاج جديد توافرت شروطه السياسية كما ذكرنا، بأن أصبحت الإمامية مذهب الدولة الرسمي، وتوافرت الاستجابة الاجتماعية لجهة أن الناس تنجذب لدين ملوكها ولجهة الجهد الكبير الذي بذله علماء المذهب الإثني عشري في إخراجه من ضبابيته والتباساته التي رافقته طوال فترة الحيرة، حيث تمكنوا ابتداء بابن قبة من إنتاج المذهب بأسلوب محاجّة ومجادلة ضد الخصم، وفي صياغة أسطورية تخرج الإمام الثاني عشر من

---

(١) الهداية، مصدر سابق، ص. ٥٠.

محدوديته التاريخية إلى مداه الكوني الواسع ليصبح مبدأ متعالياً على الزمان والمكان وكل جزئيات التاريخ وربطه بالتدبير الإلهي للوجود يجعل منه علة هذا الوجود من بدئه وحتى منتهاه. هذا الفهم، رغم أسطوريته، ليس غريباً على الذهنية القروسطية التي لا يزال الخط الفاصل بين الأسطورة والتاريخ عندها رفيعاً، ويحصل الانتقال من أحدهما إلى الآخر بسهولة عقل وراحة ضمير.

يمكن تلمس الذهنية التي حكمت تفكيره ونشاطه العلمي، من خلال كتاب كمال الدين وتمام النعمة، وعبر النقاط الآتية:

١- **عدم الفصل بين الواقعي والمتخيل.** فالحدود بينهما غير قائمة، والعبور من أحدهما إلى الآخر يتم بسهولة لأنهما بنظر الصدوق حقائق ووقائع بقوة الإثبات نفسها، ويمكن الاستناد إلى أدلة متخيلة بدرجة الاستناد نفسها إلى شواهد حسية وعينية.

فيذكر الصدوق مثلاً كيف أنه وُلِدَ «بدعوة من صاحب الأمر»، رغم كل ما يعتري التوقيعات الصادرة عن «المهدي» من شكوك وريبة تستدعي بالحد الأدنى التوقف عندها، لا أن تكون وسيلة تفاخر أو أداة إسباغ قداسة على شخصه وجعل ما يصدر عنه من مصنفات كأنها صادرة عن جهة معصومة.

ويبين الصدوق أيضاً سبب تأليف كتاب كمال الدين: «فبينا أنا ذات ليلة أفكر فيما خلفت ورائي من أهل وولد وإخوان ونعمة إذ غلبني النوم فرأيت كأني بمكة أطوف حول بيت الله الحرام وأنا في الشوط السابع عند الحجر الأسود أستلمه وأقبله، وأقول: «أمانتي أديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة» فأرى مولانا القائم صاحب الزمان - صلوات الله عليه - واقفاً بباب الكعبة، فأدنو منه على شغل قلب وتقسم فكر، فعلم عليه السلام ما في نفسي بتفرسه في وجهي، فسلمت عليه فرد عليّ السلام، ثم قال لي: لم لا تصنف كتابا في الغيبة حتى تكفي ما قد همك؟ فقلت له: يا ابن رسول الله قد صنفت في الغيبة أشياء، فقال عليه السلام: ليس على ذلك السبيل، آمرك أن تصنف الآن كتاباً في الغيبة واذكر فيه غيبات الأنبياء عليهم السلام. ثم مضى صلوات الله عليه، فانتبهت فزعاً إلى الدعاء والبكاء والبث والشكوى إلى وقت طلوع الفجر، فلما أصبحت ابتدأت في تأليف هذا الكتاب ممتثلاً لأمر

ولي الله وحجته، مستعيناً بالله ومتوكلا عليه ومستغفراً من التقصير». فما رآه الصدوق في منامه يراه حقاً وحصوله فِعليٌ أكثر من أي حدوث آخر.

ويبين الصدوق في موقع آخر ظروف ولادة أم «المهدي» وكيف حصلت قصة حب بينها وبين العسكري في الحلم. وهي رواية محض خيال ونسيج شعري يغذيها الخيال الشعبي[1]، ورغم ذلك يتعامل الصدوق معها تعاملًا واقعياً ويرى حدوثها فعلياً.

كل ذلك يكشف عن ذهنية سائدة، ليس عند الصدوق وحده، بل عند الجميع، لأنها سمة ذلك العصر وخاصية من خصائصه. وهي ذهنية تركت آثارها على جميع المصنفات الروائية بما فيها مصنفات السنة أنفسهم. لكن المسألة وصلت عند الصدوق إلى أن يكون المنام والحلم أحد أدلة الاعتقاد، وللحكايا الشعبية التي تترجم نفسها روايات وأحاديث يتداولها الرواة والمحدثون بصفتها نبوءات صادرة عن الأئمة. نحن أمام صناعة للتاريخ الديني يتداخل فيه الفعلي بالمتخيل، الشعبي بالعلمي، الحقيقي بالأسطوري. على ذلك أخذت تتأسس المهدوية والغيبة ليس عند الصدوق فحسب بل عند جميع الذين تصدوا في زمانه لمسألة الغيبة مثل القاضي النعماني والطبري (الشيعي).

٢- **مصدر العلم الوحيد في إثبات التاريخ هو نبوءات الأنبياء والأئمة على أحداث حصلت** بعد زمانهم بكثير. فثبوت ولادة المهدي هو ما نص عليه النبي والأئمة، فلا حاجة لأية شهادة حسية في توثيق الأحداث طالما أن هنالك فائضاً من النبوءات التي لا يمكن الشك بصدقيتها، لصدورها من مصدر مقدس. هكذا بنى الصدوق تاريخاً نبوءاتياً لأحداث تاريخية. فالتوثيق والشهادات الحسية ليست ضرورية بل أدنى مرتبة من المصدر الأعلى المعصوم الذي لا يخطئ. إنه تاريخ لا يميز بين الفعلي والمتخيل بل تاريخ يتعالى على الفعلي ولا يعنيه شك المشككين أو تدقيق المدققين، لأن ما حصل ويحصل في حياة الأئمة سر في سر لا يجوز البحث عنه او التفكير فيه، هي أمور لا تعرف إلا بالأخبار، التي اختلط فيها الخيال الشعبي بالقلق الاجتماعي، شعور التشتت والحيرة والضياع برغبة في خلق تاريخ متمثل يشبع نرجسية جماعية حالمة. إنه مزاج

(١) راجع: كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سابق، ص. ٤١٧-٤٢٤.

مستعد لقبول أي شيء ولا يتردد في تبني حكايا مقدسة تخفف عنه عبء السقوط والضياع.

يقول الصدوق في إثبات ولادة الإمام الثاني عشر: «ثم ما زالت الأخبار ترد بنص واحد على آخر حتى بلغ الحسن بن علي عليهما السلام فلما مات ولم يظهر النص والخلف بعده رجعنا إلى الكتب التي كان أسلافنا رووها قبل الغيبة فوجدنا فيها ما يدل على أمر الخلف من بعد الحسن عليه السلام وأنه يغيب عن الناس ويخفي شخصه، وأن الشيعة تختلف وأن الناس يقعون في حيرة من أمره، فعلمنا أن أسلافنا لم يعلموا الغيب وأن الأئمة أعلموهم ذلك بخبر الرسول، فصح عندنا من هذا الوجه بهذه الدلالة كونه ووجوده وغيبته».

فقول الصدوق «فلما مات لم يظهر النص والخلف بعده» يدل على غياب أي دليل حسي على وجود الخلف وعلى غياب أي تداول للنص عليه. وللخروج من هذه المعضلة عمد إلى «الكتب التي كان أسلافنا رووها قبل الغيبة» أي البحث عن نبوءات الأئمة عن الإمام الغائب، لا في التقصي التاريخي. فوجد الروايات مطابقة لحال الإمامية في زمانه، ما يشي بأنها كتب ملفقة وموضوعة في زمان الصدوق للخروج من محنة قاسية والتي تم ضمها إلى ما صار يعرف بالأصول الروائية القديمة، ويميل المصنف الروائي إلى قبولها واعتمادها، لأن الذهنية الروائية حينذاك بحسب ما يصفها الشيخ المفيد ذهنية نقل لا تدقيق، رواية لا نظر، تخلط بين الغث والسمين.

ويكرر الصدوق الاحتكام إلى النبوءات في سرد التاريخ بقوله: «الأئمة قد أخبروا بغيبته ووصفوا ذلك لشيعتهم فيما نقل عنهم واستحفظ في الصحف ودوّن في الكتب المؤلفة من قبل أن تقع الغيبة بمائتي سنة أو أكثر فليس أحد من أتباع الأئمة إلا وقد ذكر ذلك في كثير من كتبه ورواياته ودونه في مصنفاته وهي الكتب التي تعرف بالأصول مدونة ومستحفظة عند شيعة آل البيت من قبل الغيبة بما ذكرنا من السنين، وقد أخرجت ما حضرني من الأخبار المسندة في الغيبة في هذا الكتاب، فلا يخلو حال هؤلاء الأتباع المؤلفين للكتب أن يكونوا علموا الغيب بما وقع الآن من الغيبة فألفوا ذلك في كتبهم ودونوه في مصنفاتهم من قبل كونها. وهذا محال عند أهل اللب والتحصيل أو أن يكونوا قد أسسوا في كتبهم الكذب فاتفق

الأمر لهم كما ذكروا وتحقق كما وضعوا من كذبهم على بعد ديارهم واختلاف آرائهم وتباين أقطارهم ومحالهم، وهذا محال، فلم يبق إلا أنهم حفظوا عن أئمتهم المستحفظين للوصية عن رسول الله من ذكر الغيبة»[1].

النص المذكور أعلاه يبين منهجية الصدوق في إثبات أحداث التاريخ، باعتماد نبوءات الائمة التي استحفظوها عن «رسول الله من ذكر الأئمة»، والتي دونها أصحابهم، ووصلت إليهم بحسب الصدوق بطريق التواتر[2]. وهي نبوءات جعلت الشيعة يتوقعونها ويترجونها. فـ«التصديق بالأخبار يوجب اعتقاد إمامة ابن الحسن عليه السلام على ما شرحت وأنه قد غاب كما جاءت الأخبار في الغيبة فإنها جاءت مشهورة متواترة وكانت الشيعة تتوقعها وتترجاها كما ترجون بعد هذا من قيام القائم عليه السلام بالحق وإظهار العدل». فيكون حصول الحوادث عند المؤمنين وتوقعها هو ما روي على لسان الأئمة بأنها ستحصل. فهذا بذاته الدليل الأوثق والمؤكد على حصوله حتى لو كذبته الوقائع والشهادات الحسية.

اللافت هو ظهور روايات بوفرة عند كل منعطف لم تكن مسبوقة أو معروفة قبلها. إذ طالما أن إثبات كل شيء يتم عبر الخبر، فإن الرواية تصبح غب الطلب لأية معضلة ومشكلة.

---

(١) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٩٨٤، ص. ٢٠.

(٢) ذكرنا سابقاً أن بعد الديار بين الرواة وتباين أقطارهم ومحالهم لا يكفي الادعاء بتواتر الرواية الواحدة التي يرويها هؤلاء الرواة. وقد بين ابن خلدون أن الهوى والتعصب لموقف يدفع الراوي إلى اعتماد الرواية التي تنسجم مع هواه ويرجحها على الروايات الباقية. ما يعني أن اعتماد عدد كبير من الرواة في أماكن متباعدة، ممن ينتمون إلى مذهب موحد ويعتنقون معتقداً مشتركاً، مضموناً موحداً أو رواية واحدة لا يعني تواتر هذا المضمون، بحكم وجود تواطؤ غير مقصود وميل لا واع فيهم إلى ترجيح الخبر الذي يطابق معتقدهم المشترك. هذا أشبه بالنرد الملغوم الذي يستقر دائماً على الرقم نفسه، مهما تعددت الرميات وكثر عدد الرماة. كذلك فإن انتشار خبر معين عن طريق عدة رواة لا يعني تعدد مصدر الخبر، إذ من الممكن أن يختلق شخص خبراً ويعممه في الأقطار المتعددة، ثم يخيل لمن يعمد إلى تقصي وتوثيق الأخبار في فترة لاحقة إلى أن الكثرة الفائقة لرواة هذا الخبر دليل على تواتره. بل إن التواتر الذي يتداول على ألسن القدماء، من فقهاء ومتكلمين من جميع المذاهب، بهذه السهولة والفوضوية والركاكة المعرفية، يدل على أنه تواتر مرغوب في وقوعه لا تواتر محقق وحاصلٌ فعلاً، وأداة محاجّة غرضها إفحام الخصم لا الكشف عن الواقع.

فتجد كل مصنف روائي يعالج بمفعول رجعي الأحداث السابقة التي تحصل في زمن سابق على زمانه، على الرغم من خفاء هذه الروايات عند أهل ذلك الزمن السابق وعدم وجودها في المصنفات الروائية التي كتبت في ذلك الزمن. ففترة فقدان الإمام بعد وفاة العسكري هي الفترة الأكثر حاجة إلى هذه الروايات، ورغم ذلك لا نجد لها أثراً في المصنفات الروائية لتلك الفترة، بل نجدها تظهر في فترة متأخرة على الحدث، وبعدد هائل ومكثف.

هذا يؤكد أن الرواية كانت صناعة شعبية تسقط عليها الجماعات آمالها ورغباتها وهواماتها، وتطلق فيها خيالها إلى أقصى حد ممكن لتعوض مأزق الضياع والتفكك، وتعمد إلى إصباغ صفة القداسة على أوضاعها الأكثر مرارة وقسوة، وإدراجها ضمن التخطيط الإلهي للوجود الإنساني. إنها صناعة تقمع العقل وتعزل الفرد والجماعات عن الواقع كله، ينعدم فيها الفاصل بين الواقع والخيال، بين التصور والحقيقة، بين المرغوب فيه والمتحقق فعلاً، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن.

بات التاريخ، أي الأحداث الفعلية الموثقة، وفق هذا المنهج حالة هامشية عرضية لا قيمة لها؛ فالعالم الجديد عالم مواز لهذا العالم الذي نعيش فيه، يمكننا السكن فيه إلى الأبد من دون أن نشعر بأية مشكلة. هو عالم منفصل عن كل محيطه، يكفي تمثله وتصوره وتلبس أحاسيسه وتخيل الانوجاد فيه حتى تشعر بنشوة الاتصال وطمأنينة الإيمان. عالم منسجم بكامله من أوله إلى آخره، لا وجود لآخر فيه مطلقاً.

ما فعله الصدوق ومعاصروه أنه ألغى التأريخ، وقدم سرداً نبوءاتياً خالصاً بلغة يقينة عالية، لا تقطع مع جانب من المعرفة، بل تغلق كل جوانبها ومنافذها وسبلها.

١- **التحفظ الشديد على علم الكلام والجدال العقلي واعتماد الرواية أساس الإثبات والثبوت**، لأن الأساس في قبول العقائد عنده ليس العقل بل الرواية. فالرواية ليست مصدر الحقيقة فقط بل هي الحقيقة كلها التي لا تحتمل التأويل أو النقاش. ولهذا كان هذا التشديد في حسم الحقائق عبر الرواية وليس عبر أي شيء آخر، وهي حقائق بنظره متواترة وثابتة. وأساس ثبوتها ليس وثاقة رواتها أو عدمها بل موافقتها للحق. العقل

الأسطوري يتخيل الحقائق ويتصورها ثم يأتي بما يدعمها، وأساس العقل عنده ليس باستقلاله بل لأنه يشهد للحق ويثبته.

علم الكلام في جانب منه جدل بين خصوم عبر حجج دينية وعقلية، لكنه في جانب منه تعقل ومحاولة فهم الدين على أسس عقلية، وتكوين إيمان لا يقوم على التسليم بل على الفهم والتفسير والبداهة العقلية أو المعقول العقلي. وهكذا يكون تحريم علم الكلام تحريماً لمنطقة التفكر والتقصي بنظر الصدوق أو لنقل بمنطق المنظومة الروائية التي عممها. فالإطار الذي يمكن بفضله فهم ما يحصل هو توقيف حركة الفهم نفسها، بإقالة العقل وتوقيف إجراءاته وتعطيل صلاحيته في تقرير الحقائق وقبولها. أعلن الصدوق بكل صراحة توأمة كاملة بين الإيمان والتسليم، وأن أي فعل تفكر بحقائق الإيمان هو انتهاك للمقدس واعتداء عليه. أراد جيل الصدوق أن يعزل المقدس عن أسئلة العقل وسلطته، فإذا به يعزل المذهب بالكامل عن الواقع كله ويفصل الإمامية عن بيئتها ويقلل المشتركات بينها وبين غيرها لتعيش عالماً متخيلاً خاصاً بها.

من روايات الصدوق عن لسان الأئمة: «وإياك والجدال والقياس في الدين، الجدل في الله تعالى منهي عنه، لأنه يؤدي إلى ما لا يليق به المحسن وغير المحسن لا يتكلم فيه فإن إثمه أكثر من نفعه مر أصحابك أن يكفوا من ألسنتهم ويدعوا الخصومة في الدين ويجتهدوا في عبادة الله...متكلمو هذه العصابة من شر من هم منه من كل صنف..من طلب الدين بالجدل تزندق..يهلك أصحاب الكلام وينجو المسلمون إن المسلمين هم النجباء...حاجوا الناس بكلامي، فإن حاجوكم كنت أنا المحجوج لا أنتم». وروى الصدوق أيضاً «أن أبا هذيل العلاف قال لهشام بن الحكم: أناظرك على أنك إن غلبتني رجعت إلى مذهبك، وإن غلبتك رجعت إلى مذهبي. فقال هشام: ما أنصفتني، بل أناظرك على أني إن غلبتك رجعت إلى مذهبي، وإن غلبتني رجعت إلى إمامي»[1].

كلام هشام في الرواية في غاية الأهمية، يبين فيها أن المرجع في المعرفة هو الإمام، وليس المشترك الجامع بينه وبين خصمه. فالإمام عنده فوق كل حقيقة وفوق أي نقاش، بحيث

---

(١) الشيخ الصدوق، المقنع، مؤسسة الهادي، قم ١٩٩٤، ص. ٥٤٧.

لم يتخيل هشام مرجعية يحتكم إليها مع خصمه، فالإمام عنده مصدر الحقيقة والأرضية التي تقف فوقها كل حقيقة، وبالتالي لم يستطع التفكير خارج الإمامة ولم يستطع تصور حقيقة مستقلة عن الإمام يمكنه الاحتكام إليها هو وخصمه، لذلك قال له: «إن غلبتك رجعت إلى مذهبي وأن غلبتني رجعت إلى إمامي». وفي ذلك انقطاع وقطيعة في آن بين المعتقد الإمامي وأي مشترك ديني أو عقلي مع البيئة المحيطة، فلا يعود بالإمكان الاحتكام إلى مشترك عقلي أو قيمي أو ديني مستقل يمكن على أساسه قبول حقيقة أو رفضها؛ فالحقيقة الإمامية جوانية داخلية قائمة بذاتها لا تأخذ من أحد ولا تحتكم إلى أية حقيقة خارجها. ولا يخفى ما في هذا السلوك من أشعرية واضحة تضع النقل أساس الحق تدور الحقائق مداره وجوداً وعدماً.

يتأكد هذا حين نجد كيف كان جيل الصدوق يقف عند الرواية ويستعمل عباراتها ولفظها ولا يخرج عنها. يقول الشهيد الأول في الذكرى: «وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه رحمه الله عند إعواز النصوص، لحسن ظنهم به، وإن فتواه كروايته، وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة روايتهم». ويقول البروجردي: «إن المتقدمين كانوا لا يفتون إلا بما صدر من الأئمة..إن القدماء من أصحابنا كانوا لا يذكرون في كتبهم الفقهية إلا أصول المسائل المأثورة عن الأئمة عليهم السلام والمتلقاة منهم يداً بيد، من دون أن يتصرفوا فيها أو يذكروا التفريعات المستحدثة، بل كنت تجد مسألة واحدة تذكر في كتبهم بلفظ واحد مأخوذ من متون الروايات والأخبار المأثورة، بحيث يتخيل الناظر في تلك الكتب إنهم ليسوا أهل اجتهاد واستنباط بل كان الأواخر منهم يقلدون»[1]. هذا يعني أن التفكر بغير الرواية لم يكن سائداً ولا ممكناً. فالذهنية تتلقى الحقائق كما هي من مصادرها الصافية، وهي عملياً الرواية، التي مع تلقيها لا يعود مجال للبحث في مصادر معرفةأخرى والتي منها التفكر العقلي المستقل.

ويذكر الصدوق كيف أن الرواية هي التي ترفع الحيرة لا العقل والمنطق. يقول الصدوق: «فبينا هو يحدثني ذات يوم إذ ذكر لي عن رجل قد لقيه ببخارا من كبار الفلاسفة والمنطقيين

---

(١) تقديم كتاب الهداية، مصدر سابق، ص. ١٧. راجع أيضاً: الشيخ المنتظري، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، نكين، قم ١٩٩٥، ص. ٢٠.

كلاماً في القائم عليه السلام قد حيره وشككه في أمره لطول غيبته وانقطاع أخباره، فذكرت له فصولاً في إثبات كونه عليه السلام ورويت له أخباراً في غيبته عن النبي والأئمة عليهم السلام سكنت إليها نفسه، وزال بها عن قلبه ما كان دخل عليه من الشك والارتياب والشبهة، وتلقى ما سمعه من الآثار الصحيحة بالسمع والطاعة والقبول والتسليم». مسائل الغيبة وفق هذا المقطع ليست محلاً للتفكر، وكبار الفلاسفة كانوا واقعين في حيرة ولم يساعدهم عقلهم ولا علم المنطق على حل لغز الغيبة وسرها، بل كانت الروايات هي المدخل الذي «سكنت إليه نفسه وزال به عن قلبه ما كان قد دخل عليه من الشك والارتياب».

لذلك يؤكد الصدوق أن «الحجة قبل الخلق، ومع الخلق، وبعد الخلق»، والحجة هنا ليس العقل، فالعقل مخلوق مع الإنسان، والحجة سابقة عليه، وهذا هو الخلاف الجوهري مع الكليني الذي بدأ بالعقل أساساً وبداية للمعرفة «بك آمر وبك أنهى بك أثيب وبك أعاقب». في حين اعتبر الصدوق أن «الله لو خلق الخليقة خلواً من الخليفة لكان قد عرضهم للتلف، ولم يردع السفيه عن سفهه بالنوع الذي توجب حكمته من إقامة الحدود وتقويم المفسد. فالحجة أمر صوره في العقول والنفوس وكأنه أمر مفطور يحكم كل نتاجات العقل. وذلك أن الله تقدس ذكره لا يدعو إلى سبب إلا بعد أن يصور في العقول حقائقه، وإذا لم يصور ذلك لم تتسق الدعوة ولم تثبت الحجة، وذلك أن الأشياء تألف أشكالها، وتنبو عن أضدادها. فلو كان في العقل إنكار الرسل لما بعث الله عز وجل نبياً قط. مثال ذلك الطبيب يعالج المريض بما يوافق طباعه، ولو عالجه بدواء يخالف طباعه أدى ذلك إلى تلفه، فثبت أن الله أحكم الحاكمين لا يدعو إلى سبب إلا وله في العقول صورة ثابتة»[1].

يبين الصدوق في العبارة السابقة، أن العقل من ملحقات الحقيقة الثابتة ويتشكل على هيئتها. بمعنى أن الحقائق التي يريدها الله سابقة على العقل، والله يخلق العقل لتقبل هذه الحقائق. وهذا معنى قوله أن الحجة قبل الخلق، بما فيه العقل الذي هو مخلوق من مخلوقات الله، يخلقه الله على قياس الحجة التي يقيمها الله على خلقه. فالحجة هنا هو

(١) كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سابق، ص. ٥.

الإمام، وهو سابق على جميع خلق الله بما فيه العقل، وأسبقيته تجعل العقل وسيلة للكشف عنه لا تقرير حقيقته أو النظر في مقبوليته. وفي ذلك أشعرية واضحة.

٢- **اعتماد اللغة معياراً في حسم الخلاف بين الخصوم**، حيث المرجع في تقرير حقيقة تاريخية هو اللغة لا الوقائع التاريخية. وثبوت حدث لا يستدعي تقصي ظروفه بل أساسه اللغة. يقول الصدوق: «وأوجب فرض طاعته على الخلق بالأخبار الصحيحة وهي قسمان: قسم قد جامعنا عليه خصومنا في نقله وخالفونا في تأويله، وقسم قد خالفونا في نقله فالذي يجب علينا فيما وافقونا في نقله، أن نريهم بتقسيم الكلام ورده إلى مشهور اللغات والاستعمال المعروف أن معناه هو ما ذهبنا إليه من النص والاستخلاف دون ما ذهبوا هم إليه من خلاف ذلك»[1].

لذلك اقتصر بحث ولاية علي مع الخصوم على الدلالة اللغوية[2]، من دون العودة إلى التقصي التاريخي لظروف الحدث وملابساته ومدى تحمله لدلالة لغوية معينة دون أخرى. إذ قد تعني الكلمة معنى معيناً في اللغة ولكنها قد تعني شيئاً آخر في المجال العام، وإثبات التنصيب السياسي لعلي لا تقرره اللغة وحدها، بل تقرره معقوليته التاريخية كما ذكرنا سابقاً، أي توافر شروط التنصيب السياسي وفق ترتيباتها الفعلية وكيفية تلقي الناس لمعنى عبارة «فهذا علي مولاه» لحظة إعلانها من النبي وترتيب الأثر عليها وليس وفق ما تقرره مرجعيات اللغة التي دونت في فترة متأخرة بكثير عن الحدث النبوي. اللجوء إلى اللغة

---

(١) الشيخ الصدوق، معاني الأخبار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ص. ٦٧.

(٢) يقول الصدوق: «في معنى قوله: «فمن كنت مولاه فعلي مولاه»، فوجدنا ذلك ينقسم في اللغة على وجوه لا يعلم في اللغة غيرها -فإذا لم يكن لهذه الوجوه فيه صلى الله عليه وآله وسلم معنى لم يكن لها في علي عليه السلام أيضاً معنى، وبقي ملك الطاعة، فثبت أنه عناه، وإذا وجب ملك طاعة المسلمين لعلي عليه السلام فهو معنى الإمامة لأن الإمامة إنما هي مشتقة من الائتمام بالإنسان والائتمام هو الاتباع والاقتداء والعمل بعمله والقول بقوله.. أنا قد رأينا أن اللغة تجيز في لفظة المولى وجوها كلها لم يعنها النبي (ص) بقوله في نفسه ولا في علي عليه السلام وبقي معنى واحد، فوجب أنه الذي عناه في نفسه وفي علي عليه السلام وهو ملك الطاعة». راجع: الهداية، مصدر سابق، ص. ١٥٠.

في إثبات حقيقة حدث تاريخي وفق معاجم اللغة، يجعل التاريخ تمثلات ذهنية وافتراضات اصطلاحية خالصة، تغيب أصل الحدث التاريخي نفسه، وتصادر شروط إمكانه ومداخل معقوليته، وترفع عن الجميع عناء اختبار المعنى من الوقائع، بدل اصطناع الواقعة على قياس المعنى.

٣- **اعتماد الإمكان العقلي في ثبوت أية حقيقة تتعلق بالأئمة.** بمعنى أن الإمكان العقلي والديني دليل على فعلية وضرورة حدوثه. فالأساس ليس في التثبت من حصول الشيء بوسائل التثبت التاريخية المعتادة، بل الأساس إخراجه من الاستحالة العقلية أو الامتناع الديني المباشر حتى يصح القول بإمكان ثبوته بل بفعلية ثبوته وضرورة حصوله تاريخياً.

يقول الصدوق: «وقد ذكرنا الأنبياء والحجج التي وقعت بهم الغيبة وذكرنا في آخر الكتاب المعمرين **ليخرج بذلك ما نقوله في الغيبة وطول العمر من حد الإحالة إلى حد الجواز**.. ثم صححنا النصوص على القائم الثاني عشر من الأئمة. ومن الله ومن رسوله والأئمة الأحد عشر مع إخبارهم بوقوع الغيبة. ثم ذكرنا مولده ومن شاهده وما صح من دلالته وأعلامه. وما ورد من توقيعه لتأكيد الحجة على المنكرين»(١). فالأساس في حصول الحدث عند الصدوق ليس التثبت من حصوله بوسائل الإثبات المتعارفة حينذاك، بل إمكانه العقلي، حيث يكفي إخراجه بحسب قوله «من حد الإحالة إلى حد الجواز».

وينقل التاريخ محاورات الشيخ الصدوق في مجلس عضد الدولة البويهي قوله بأن رأس الحسين لما رفع على رؤوس الرماح كان يتلو سورة الكهف. ولما سئل عن علة هذا القول، اعتل بإمكانه العقلي فقط. يذكر الشيخ الطوسي في الفهرست: «فقال أحد الحاضرين: إن الشيخ (الصدوق) يقول رأس الإمام الحسين عليه السلام لما رفع على الرمح كان يتلو سورة الكهف، فقال الملك: ما سمعت هذا منه، وسأبعث إليه وأسأله، فكتب إلى الشيخ في ذلك. ولما قرأ الشيخ السؤال أجاب: رووا هذا الخبر عمن سمع رأس الحسين عليه السلام يتلو آيات من سورة الكهف، ولم يصلنا ذلك عن أحد من الأئمة عليهم السلام لكني لا أنكره

(١) كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سابق، ص. ١٢٦.

بل أراه حقاً، فإذا جاز في يوم القيامة لأيدي المجرمين وأرجلهم أن تتكلم، وهو ما ورد في القرآن (اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون) (يس، ٦٥) فيصح أن ينطق رأس الحسين ويلهج لسانه بالقرآن وهو خليفة الله وإمام المسلمين وسيد شباب أهل الجنة وجده محمد المصطفى وأبوه علي المرتضى وأمه فاطمة الزهراء، بل إنكاره إنكار لقدرة الله وفضل صاحب الرسالة، والعجب لمن ينكر صدور مثل هذا عمن بكته الملائكة ومطرت السماء دما لأجله، وناح عليه أهل الجنان، فمن أنكر أمثال هذه الأخبار على صحتها وقوة سندها فهو قادر على إنكار الشرائع ومعاجز الرسول وجميع أمور الدين والدنيا لأن هذه قد وصلت إلينا بمثل هذه الأسانيد والطرق وثبت صحة ما فيها»[١].

فأساس ثبوت قراءة رأس الحسين لسورة الكهف أنه ممكن عقلاً، ولما كان كذلك فهو أمر حصل حتماً ويجب الاعتقاد به بل إن في إنكاره إنكاراً لقدرة الله وإنكاراً لفضل النبي.

ويقول الصدوق في معرض استدلاله على حصول الغيبة، بأن مجرد حصولها مع الأنبياء يجعلها حاصلة حتماً في الإمام الثاني عشر. يقول الصدوق: «وكل ما كان جائزاً في الأنبياء فهو جائز يجري في الأئمة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة، ولو جاز أن تجحد إمامة صاحب زماننا هذا لغيبته بعد وجود من تقدمه من الأئمة عليهم السلام لوجب أن تدفع نبوة موسى بن عمران عليه السلام لغيبته إذ لم يكن كل الأنبياء كذلك، فلما لم تسقط نبوة موسى لغيبته وصحت نبوته مع الغيبة كما صحت نبوة الأنبياء الذين لم تقع بهم الغيبة فكذلك صحت إمامة صاحب زماننا هذا مع غيبته كما صحت إمامة من تقدمه من الأئمة الذين لم تقع بهم الغيبة. وكما جاز أن يكون موسى عليه السلام في حجر فرعون يربيه وهو لا يعرفه ويقتل أولاد بني إسرائيل في طلبه فكذلك جائز أن يكون صاحب زماننا موجوداً بشخصه بين الناس، يدخل مجالسهم ويطأ بسطهم ويمشي في أسواقهم، وهم لا يعرفونه إلى أن يبلغ الكتاب أجله»[٢]. لاحظ كيف يرى الصدوق أن كل ما كان جائزاً في الأنبياء هو

(١) مجالس المؤمنين، مصدر سابق، ص. ٤٦٣. راجع أيضاً: تقديم كتاب الهداية، مصدر سابق، ص. ١٦٤.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة، مصدر سابق، ص. ٢٨.

واجب لازم في الأئمة، بمعنى أن أساس ثبوت أية صفة أو قدرة أو مكانة للأئمة هو الإمكان العقلي، ومجرد إمكانه يجعله حقيقة ضرورية وثابتة ومؤكدة بحق الأئمة.

ضرورة الغيبة نابعة من جوازها في الأنبياء الذين سبقوا الرسالة الإسلامية، ومجرد إثبات حصولها فيهم صار ثبوتها في «القائم» مؤكداً ومقطوعاً به. لهذا السبب كان جل جهد الصدوق في إثبات الغيبة هو إثبات حصولها في الأنبياء، وهو إثبات قام على روايات من نسج الخيال الخالص، يستنتج القارئ بسهولة أنها روايات غب الطلب لأي مقصد عقائدي وسياسي، وأن الرواية حينذاك لم تنفصل عن المزاج الشعبي وكانت في خدمة تمثلاته ورغباته وهواماته وأوهامه، جعلها نتاج امتزاج غريب بين التهيؤ والتحقق، بين الرغبة والواقع، بين المأمول والفعلي.

وعلى النسق نفسه يستدل الصدوق على طول عمر الإمام الغائب: «وإذا جاز للإمام أن يجحد إمامته ويستر أمره جاز أن يستر شخصه متى أوجبت الحكمة غيبته وإذا جاز أن يغيب يوماً لعلة موجبة جاز سنة، وإذا جاز سنة، جاز مائة سنة، وإذا جاز مائة سنة جاز أكثر من ذلك إلى الوقت الذي توجب الحكمة ظهوره كما أوجبت غيبته»[1]. فالذي يجيز استتار يوم يجيز استتار مائة سنة. والأساس من جديد في إثبات حدث تاريخي هو الحكمة العقلية أو الشرعية التي تجيزه لا التحقق التاريخي من فعليته. أن يكون الشيء حقاً يعني أنه موجود.

وهكذا في حين افتتح الكليني أصوله بضرورة اعتماد العقل والعلم (اليقين) في تحصيل التكليف الشرعي، إذا بالصدوق يؤسس المعتقد على الإمكان العقلي، فباتت الضرورة العلمية أو الضرورة العقلية هامشية بالنسبة إلى ثبوت المعتقد. مع الإمكان العقلي والاستغناء عن الضرورة، يصبح كل شيء ممكن سبباً لأي شيء آخر ممكن، إذ يكفي في ضرورة الشيء رفع الاستحالة عنه، ما جعل الصدوق يساوي بين المحتمل والضروري، بين الممكن والفعلي، بين الجائز والحتمي.

***

(١) المصدر نفسه، ص. ٥١.

صار أساس ثبوت صفات الأئمة وقدراتهم كما ذكرنا هو الإمكان العقلي فقط، وهو مسلك أطلق الخيال إلى أقصاه. تجلى ذلك في عدة مصنفات كان أبرزها كتاب نوادر المعجزات للطبري الشيعي. هذا الكتاب الذي يفتتح بالقول: «وهذا يوجب أن حججه والداعين إليه والناطقين عنه معصومون **قادرون على كل شيء عالمون بما كان وبما يكون إلى آخر الزمان**. وإذا ثبت ولزم أن نبينا بهذه الصفة في العصمة والكمال والقدرة لزم أن يكون الأئمة الذين يقومون مقام نبينا يشاكلونه في العصمة والكمال والقدرة. وأن لا فرق بينه وبينهم إلا رتبة النبوة.. وإذا لزم وثبت أن الأئمة الطاهرة من عترة نبينا... هم الحجج البالغة لله في أرضه **ثبت لهم صحة المعجزات والقدرات الباهرة**»[١].

يقول جورج طرابيشي معلقاً على مضامين الكتاب: «لئن يكن تضخم الخيال كبديل تعويضي عن انكماش الواقع هو أول ما يميز أدبيات المعجزات الإمامية فإن أول ما يلفت النظر في أول معجزة يرويها الطبري الشيعي عن أول الأئمة علي بن أبي طالب هو انفلات الخيال من عقاله إلى حد يستحضر إلى الذهن غرائبيات ألف ليلة وليلة وخوارق الإلياذة»[٢].

لا تخلو بعض المعجزات من أغراض سياسية، وهي الشهادة لعلي وأبنائه بالحق في الأمارة والأفضلية في الخلافة، إلا أن الكثير من المعجزات كانت مجانية لا غرض لها سوى إثارة دهشة القارئ وانتزاع تصديقه بإمكانية الخرق الفظ لمبدأ المعقولية وقانون الواقع.

هذا التضخم لم يتوقف ولم يبق محصوراً بالكم بل شمل أيضاً الكيف، وبمرور الزمن لم تزدد المعجزات غرابة فحسب، بل تعاظمت القدرة المنسوبة إلى الأئمة على خرق مبدأ الواقع إلى حد أضحى معه الخيال هو المسرح البديل وربما الوحيد للفعل في التاريخ، فحين يكبو الواقع ينهض الخيال ويسرح وينطلق متحللاً من كل قيد، بما فيه القابلية للتصديق. فإزاء العجز التاريخي المزمن كان لا بد أن تعزى إلى الأئمة كلية قدرة لا يحدها حد، هذه القدرة الكلية تتسم بأنها القدرة على تحدي قوانين الكون والطبيعة الكبرى من قبيل رد الشمس من مغربها إلى مشرقها ومن مشرقها إلى مغربها وأمرها أن تتكلم. كذلك تحدي

---

(١) محمد بن جرير الطبري، نوادر المعجزات، مؤسسة المهدي، قم ١٩٨٩، ص. ١١.

(٢) جورج طرابيشي، المعجزة وسبات العقل، دار الساقي، بيروت، ص. ٩٦.

القوانين البيولوحية من قبيل أن الإمام تكلم في بطن أمه وولد من فخذ أمه، وإلغاء العجائبُ للحواجز بين الموت والحياة فالإمامُ يحيي ويميت، إضافة إلى حسم العجائب للخلافات الإمامية بينهم[1].

***

أراد الصدوق رفع الحيرة في معتقدات الإمامية فزادها حيرة وارتباكاً، وزادها غرابة واستهجاناً حين أقال العقل وعطل ملكة التفكير وجعل معيار الإيمان التسليم والتسليم فقط. ما وضع المذهب من جديد محلاً للتهمة والشكوك من قبل أكثر المدارس البغدادية التي وصلت في ذلك الزمن إلى مستوى راق من النشاط العقلي والاجتهاد الفقهي والجدل الكلامي والتحقيق التاريخي. فكان لا بد من الخروج من شرنقة اليقين الهش وإعادة الاعتبار للضرورة العقلية، وانتزاع الاعتراف بالمذهب الإمامي بأنه مذهب العقل والنظر والاجتهاد والاستنباط لا مذهب رواية العجائب. وهو المسار الجديد الذي سلكه علماء الإمامية في بغداد في بداية القرن الخامس الهجري، والذي ابتدأ بجيل الشيخ المفيد ووصل إلى ذروته مع جيل الشيخ الطوسي. وهو ما سنعالجه في الفصل القادم.

(١) مثال ذلك: روى الطبري (الشيعي) عن معبد بن جنيد الشامي، قال: دخلت على علي بن موسى الرضا (ع) فقلت له: قد كثر الخوض فيك وفي عجائبك فلو شئت لتأتيني بشيء أحدثه عنك. فقال: وما تشاء؟ فقلت: تحيي لي أمي وأبي، فقال لي: انصرف إلى منزلك فقد أحييتهما. فانصرفت وهما والله في البيت أحياء، فأقاما عندي عشرة أيام ثم قبضهما الله تبارك وتعالى. راجع: نوادر المعجزات، مصدر سابق، ص. ١٦٨.

الفصل التاسع

تأسيس المذهب الإثني عشري ٢
البناءات العقلية

وصل التأسيس الروائي للإمامية في قم ثم في بغداد إلى ذروة إشباعه بعد اكتمال المنظومات الروائية، لجهة استيعابها أكثر الروايات المتداولة داخل المجال الإمامي، ولجهة استجابة الروايات للوضعية الحرجة التي ولدتها فترة الغيبة، التي مثلت انقطاعاً لمسار سابق مألوف وراسخ، وولدت حالة فراغ وحيرة للشيعة الإمامية، بحكم غياب نقطة ارتكاز الاجتماع الإمامي، أي «الإمام»، الذي كان مرجعاً وملاذاً في التعامل مع الأحداث الجارية، ومصدر قداسة لمعتقد الجماعة يمنحها الثقة بأنها «الفرقة الناجية» من بين الفرق الأخرى.

استهدف التأسيس الأول استيعاب صدمة «الغيبة» ورفع الحيرة التي ولدتها في نفوس الأتباع، وإثبات أن الغيبة شيء ممكن، وغير مناقض للنواميس الكونية وسيرة الأنبياء الذين سبقوا الإمام الغائب، هي ليست بدعة ولكنها تمثل في أهدافها ووظائفها التدبير الإلهي للكون والوجود الإنساني. وقد جاءت المتون الروائية على امتداد قرن من الزمن، لتكون المرجعية الجديدة التي تعوض غياب الإمام، وتحل محل وجوده الشخصي والمباشر، وتملك قوة الحضور وسلطة الأمر والإلزام بالقوة نفسها لحضور الإمام وسلطته، ولديها في شمولها وصلابة ادعاءاتها قوة ملء حياة المؤمن وتوليد عالم آمن له يسكن الأسئلة الحرجة

والمحيرة التي ولدها غياب الإمام، ويعيد بناء الكون والحياة من جديد ليهب الكون انتظامه والحياة معناها.

بنهاية القرن الرابع الهجري، اكتمل التأسيس المذهبي على أسس روائية. وهو اكتمال اتخذ وضعية الإقفال الكامل للجماعة الإمامية على نفسها، بإنشائها مرجعية نصية مناقضة بالكامل للمرجعيات النصية الأخرى المتداولة بين المسلمين، بحيث يمكن القول إنه مع هذا الاكتمال تم إنتاج دين جديد وليس مذهباً جديداً، أعيد فيه تعريف وتأويل كل المعاني الدينية داخل فهم خاص بالمذهب بما فيه مفهوم الأمة والجماعة[1]، أنشأت سياقاً خاصاً لمعاني القرآن ودلالاته يكون فيها «الإمام» ركنها ومرجعها وماصدقها، وكأننا أمام قرآن آخر رغم توافق لفظه مع القرآن المتداول. أما الخبر، من رواية وسيرة وتاريخ، فقد اتخذ سردية وسياقاً دلاليين مختلفين، ليس مع المعنى الديني السائد فحسب، بل مع أصل الحدث التاريخي، سواء أكان في تفاصيله وكيفية حدوثه، أم في معناه ودلالته وسياقه.

إنها قطيعة متعمدة ومقصودة تستجيب لمزاج متأزم، قصد في جانب منها إضفاء معنى وقيمة لوضعية محيِّرة ومربكة بسبب فقدان «الإمام»، الذي كان نقطة ارتكاز الاجتماع الإمامي، للحؤول دون تبدد هذا الاجتماع، وقصد في جانب آخر خلق عصبية مضادة قبالة الجماعات الأخرى لتأكيد التمايز والاختلاف، لكنه تمايز أُخِذَ إلى أقصاه، ليصبح قطيعة كاملة، بحيث لم يعد الخلاف مع الفرق المسلمة الأخرى حول الفرقة الناجية، بل أصبح خلافاً بين أهل الجنة وأهل النار، بين مؤمنين من جهة وكفار بمظاهر متعددة من جهة أخرى.

الجانب الآخر في التأسيس الروائي للمذهب هو قيام الإثبات على الإمكان العقلي، وفق قاعدة أن كل فضيلة جائزة عقلاً، هي واجبة التحقق في الإمام على أساس أنه أهل لأية فضيلة محتملة وممكنة، وهي قاعدة لا يزال الكثير من علماء الإمامية للأسف يعملون بها في

---

(١) مع الصدوق بدأ تفسير ما روي عن النبي أو أحد الأئمة بلزوم جماعة المسلمين، بأن المراد منها جماعة أهل الحق. وقد روى الصدوق عن النبي قوله: من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه. قيل وما جماعة المسلمين؟ قال: جماعة أهل الحق وإن قلوا. راجع: أمالي الصدوق، مركز الطباعة والنشر، قم ١٩٩٦، ص. ٤١٣.

زماننا المعاصر. هذا الاتجاه أطلق خيال الرواة وأضعف ملكة النقد الروائي، وجعل الرواية أكثر استجابة للمزاج الشعبي، بل أصبحت الرواية في خيالها الجامح نتاج المزاج الشعبي نفسه وتعبيراً عن تأزماته النفس-جماعية التي دفعته إلى الاغتراب عن الواقع وبناء عالم متخيل موازٍ له، فلم يعد يعنيه التفريق بين الفعلي والمحتمل، بين المرغوب فيه وما هو كائن. والأهم من ذلك بات إثبات التاريخ، أي الأحداث السابقة، صناعة ذهنية خالصة مستغنية عن أي توثيق بشري أو شواهد مباشرة أو أدلة محسوسة، فلم يعد هنالك سلسلة وقائع وأحداث، بل نبوءات متحققة وغيبيات كاشفة عن تدبير رباني خفي للكون والوجود لا يمكن فهمه أو تفسيره أو حتى التحقق منه.

أراد الصدوق وجيله رفع الحيرة، إذا بهم يُنشئون اغتراباً عن الواقع المحيط، أرادوا الخروج من فوضى التشتت واللامعنى فإذا بهم يُخرجون المذهب من التاريخ بعدما صارت حقائقه غير ذات صلة بالوقائع، أرادوا تكثيف القداسة حول المعتقد لشد عصب التضامن الجماعي فإذا بهم يقيلون العقل ويجردونه من صلاحيته في قبول الحقائق أو رفضها، وأرادوا إخراج الغيبة من الحيرة، فإذا بهم يزيدونها التباساً ويثيرون في نفوس المؤمنين بها فائضاً من الإشكالات بعد تحويلها إلى عالم مليء بالعجائب والغرائب.

هذه الوضعية نقلت المذهب من أزمة الحيرة إلى أزمة المعرفة وعملية إنتاجها، وبالتالي قدرة المذهب على امتصاص أزماته واستيعاب متغيرات الواقع بدل الانفصال عنه، وصلاحية هذا المذهب في اعتماده مذهباً رسمياً من قبل أية سلطة سياسية بخاصة سلطة البويهيين التي تبين أنه لا يمكنها اعتماده أو تعميمه بصيغته القُمِيَّةِ، بعد أن انهالت عليه الإشكالات والشبهات من كل حدب وصوب، ليس حول معتقد الإمامة وفكرة الغيبة التي زادتها الروايات غرابة ولامعقولية فقط، بل حول عقم المذهب الإمامي بصيغته الروائية، وخلوه من البناءات المعرفية في عقلنة أي معتقد وتسويغه، أو جدارته في تعريف الآخرين عن نفسه بلغة واستدلالات مفهومة، إضافة إلى خلو المذهب من أية إجراءات معرفية وتقنيات علمية لممارسة اجتهاد فقهي بسبب قيامه على الرواية الخالصة والحذر من ممارسة أي نشاط عقلي أو اجتهاد شخصي خارج لفظ الحديث ومضمون الرواية.

أصبح تحدي المذهب الجديد هو إخراجه من حالة العزلة والاستهجان والغرابة والركاكة المعرفية، بعدما كان التحدي السابق يكمن في خلق طمأنينة نفسية وحالة إشباع روحي ووجداني تغلف المعتقد وتسكن السؤال الداخلي القلق. كان لا بد من مذهب يُمكِن للبويهيين اعتماده مقابل مذهب الخليفة وقادر على منافسته ليس في مشروعيته الدينية فحسب، بل في مقبوليته العامة واستناده إلى معقولية عالية تمكنه من منافسة المذاهب والتيارات الأخرى[1]. أي تأهيله ليكون بالإمكان اعتماده مذهب دولة ومجتمع لا مذهب عزلة وغرابة. وهو أمر فرض على علماء الإمامية في بغداد، الذين أصبحوا مرجع الإمامية بعد انتقال أكثر فقهائها ومحدثيها من قم إليها، الصمود أمام إشكالات الخصوم من الزيدية والأشعرية والمعتزلة والمذاهب الفقهية الأربعة، فضلاً عن قدرته على مواكبة المستوى المتطور لهذه المذاهب، في تأسيساتها العقلية وتأصيلاتها الفقهية ونشاطها الاجتهادي ومهارتها في التفريع على الأصول، قياساً بالمستوى البدائي الذي ظهر فيه علماء المذهب في بداية الأمر في بغداد، حيث كان الإرث الإمامي حينذاك إرثاً روائياً خالصاً، تخالط فيه الغث بالسمين، والعقلي باللاعقلي والواقعي بالخيالي، وكان علماء الإمامية في تلك الفترة متقيدين بلفظ الحديث أو الرواية لا يحيدون عنها في أي تعبير أو نشاط فكري. بل كان التفكر الحر أو الفاحص من المحظورات والممنوعات، التي يُعَيَّبُ من يمارسها.

هذه الأمور مجتمعة شكلت تحدياً لجيل علماء الإمامية مطلع القرن الخامس الهجري،

---

(١) لم تلغ السلطة البويهية الخلافة، ولم تتعرض للمرجعيات الفقهية والكلامية ذات الارتكاز السني، الأشعري والمعتزلي وفقه المذاهب الأربعة، وعمدت في الوقت نفسه، وبحكم ميلها الإمامي، إلى تعويم المذهب الإمامي، لا بفرضه أو إرغام المسلمين على الامتثال له أو التعبد به، بل إسباغ مشروعية دينية على سلطتهم وإظهار معقولية معتقدهم الإمامي. وهذا يظهر من استدعاء الأمير البويهي الشيخ الصدوق لتوضيح مسائل المذهب ومحاجّة علماء السنة في مجلسه، ويظهر أيضاً في تأليف المفيد والشريف المرتضى كتباً فقهية وكلامية استجابة لطلب الأمراء البويهيين. يقول المفيد في مقدمة «المقنعة»: «إني ممتثل لما رسمه السيد الأمير الجليل من جمع مختصر في الأحكام»، ويقول الشريف المرتضى في مقدمة كتاب الانتصار: «إني ممتثل لما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية من بيان المسائل الفقهية المشنع بها على الشيعة..».

وكانت محور نشاطهم الذي يمكن رصد بداياته الأولى مع الشيخ المفيد، وتطلب ثلاثة أجيال متعاقبة لاستكمال هذا الجهد، ووضع اللبنات الأولى لـ «علمنة» وعقلنة المذهب الإمامي، وهي جيل المفيد والمرتضى والطوسي. بحيث لم يعد المذهب الإمامي في نهاية هذه المرحلة، مذهب تكديس للرواية أو تجميع لها، بل مذهب النقد الروائي والنظر والاستنباط، ولم تعد حقائقه تقوم على الإمكان العقلي بل على الضرورة العقلية، ولم تعد الإمامة ضرورة انتظام كوني بل ضرورة انتظام اجتماعي، ولم تعد الرواية حاكمة على العقل بل بات العقل المرجع الأول والثابت لأية معرفة ممكنة، دينية كانت أم عرفية.

***

٩ . ١ من العزلة إلى الاعتراف العلمي

لم يكن وجود الشيعة في بغداد طارئاً، بل أخذ يتنامى تدريجاً حتى أصبح الشيعة مكوناً كبيراً وذا نفوذ ورأي فيها. كان هناك رجالات شيعية تحتل مناصب مهمة في العاصمة مثل بني نوبخت. وكنا نرى الخلفاء ينزلون على رأي زعماء الشيعة في تكفير وطرد أشخاص من أمثال ابن أبي العزاقر والحسين بن منصور الحلاج، حيث أجروا عليهم أحكام الإعدام جرياً على العمل بفتاويهم. ما يدل على أن الطائفة الإمامية في القرن الرابع الهجري كان معترفاً بها بشكل رسمي لدى البلاط العباسي. وكان لرأي علمائها أكبر الأثر فيه، حيث استحدث الخليفة منصب نقيب العلويين في إدارة شؤون الشيعة، ويروي التاريخ أن منصب إمارة الحج والنظر في المظالم في بعض ضواحي العراق كانت مفوضة إليهم[١]. ومع نمو تجمعات الشيعة في بغداد، أخذت أماكنهم مع الأيام تنفصل عن أماكن أهل السنة، وأصبحت محلة «الكرخ» مركز تواجدهم الرئيسي فيها.

كانت بغداد حينذاك الحاضن الرئيسي لجميع المذاهب والاتجاهات الفكرية في الإسلام، من فلسفة وعلم كلام وأدب وفقه وعلم رجال وأصول فقه وغيرها، ما جعلها

---

(١) راجع: الرسائل العشر، مصدر سابق، ص. ٢٢.

عاصمة علمية، مثلما كانت عاصمة سياسية-رمزية للخلافة، وقبلة ومنطلقاً لجميع المشروعات الفكرية والـدينية آنذاك، ما جعل مشروعية أي كيان فكري أو مذهبي، متوقفة على الاعتراف به في دوائر المباحثة العلمية والمصنفات الموسوعية وحلقات المساجلة المذهبية، التي وصلت جميعها في بغداد إلى ذروة حيويتها وتوقدها، ووصل العقل التأملي أو الاستبطاني حينذاك إلى أقصى مداه في الكشف عن مسائله وبديهياته وإلى أرفع أشكال الصناعات في الاستدلال والمحاجّة والتركيب بين المسائل(١).

الوجود الواسع والقوي للشيعة في بغداد ولد احتكاكاً مع البيئة العلمية فيها، وفرض تواصلاً واتصالاً بفضاء تداولي جديد، في التعبير والتأصيل والتفريع والبناء النسقي المتكامل والشامل للمذاهب الفقهية والكلامية. وهو بناء يحمل معه قوة لا يمكن مقاومتها أو الصمود أمامها إلا بالدخول إلى ساحته والاقتباس منه والتأسيس عليه لإعادة بناء المذهب على قواعد جديدة. وهو تأسيس لا يلغي الأصل أو ثوابت المذهب، وإنما يعيد تسويغه بلغة علمية مألوفة، ويؤسس مشروعيته المنافسة على بديهيات تقبل التداول والاعتراف.

ويمكن القول إن بغداد فرضت على التشيع الإمامي مسلكاً علمياً مختلفاً عن المسلك الذي ساد في قم والذي كان الصدوق ذروة تجلياته وتحققاته. فبعد أن كانت تأسيسات قم تقوم على تحشيد الروايات التي تطلق الخيال إلى مداه الأقصى، مع تهميش مُتعمد لملكة التفكر، انتقل المسعى الشيعي الجديد إلى بناء معقولية جديدة تخرج المذهب من الغرابة

---

(١) يقول ميشال دوبوا: «لا يكفي أن ندعي أننا علماء حتى يتم الاعتراف بنا بصفتنا علماء. أن تكون عالماً يعني أن تنتمي إلى كل اجتماعي متشكل من مجموع الفاعلين الفرديين أو الجماعيين في الاستقصاء العلمي أي الجماعة العلمية. أن تكون عضواً منتسباً في الجماعة العلمية يعني أن تنتمي إلى نسق اجتماعي، إلى مؤسسة محددة يمكن تمييزها عن بقية المؤسسات الاجتماعية، ويعني أيضاً: أن يتم إدماجك في نسق يقيم فاعلوه علاقات ترابط وفق طرائق تتوافق مع مبادئ معيارية مخصوصة». هكذا كان حال الإمامية في بغداد عندما أرادت أن تصبغ على نفسها صفة علمية، حيث سعت لانتزاع الاعتراف بها من خلال الانتماء إلى المؤسسة العلمية التي اعتمدت طرائق معيارية مخصوصة للمعرفة الصحيحة والمنتجة التي كانت معتمدة في بغداد من قبل جميع المدارس والمذاهب. راجع: ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ٢٠٠٨، ص. ١١١-١١٣.

أو الاستهجان الذي كان متهماً به، أي بناء التشيع بعبارات مفهومة ومقولات معقولة من الجميع، بالانسلاك في الفضاء الفكري (الباراديم) العام، لاكتساب اعتراف علمي يؤهله للانتساب إلى نادي المذاهب المؤسسة تأسيساً علمياً لا أسطورياً، وانتزاع أهلية التداول العلمي والكفاءة المعرفية، اللتين كان يفتقدهما بوضوح في مراحل تكوينه السابقة، لتهباه قدرة التنافس على معقولية المذهب وليس على حصريته الخلاصية فقط. فإذا كان غرض المرحلة القمية استيعاب الصدمة التي تسبب بها «غياب الإمام» بإحداث طمأنينة متخيلة، فإن المرحلة البغدادية هدفت إلى ضمان استمرار هذا المذهب وصموده أمام منافسة جدية من مذاهب ذات عراقة عقلية واجتهادية، عبر اكتسابه معقولية توائم المعقولية المتداولة في بغداد، والتي لا يمكن منازعتها أو التشكيك بصلاحية إجراءاتها وفعالية أدواتها، وجسدت أعلى مستويات التفكر الإنساني في ذلك الزمن.

هذه التحولات ما كانت لتحصل خارج بغداد، التي كانت عاصمة المحاجّة العقلية والقول الفلسفي والاجتهاد الفقهي والمنظومات الكلامية المكتملة، ما جعل احتكاك الإمامية بهذا المناخ المكثف، يحدث اختراقاً جوهرياً في تأسيسات الإمامية وصوغ رؤاهم الجديدة، بطريقة جعلها تكتسي لغة مألوفة وغير مستهجنة، وأوجدت مسعى جدياً لدى علماء الإمامية في إدخال التشيع الإمامي داخل النسيج الإسلامي العام، وجهداً دؤوباً لانتزاع اعتراف علمي بمعقوليته أو عقليته، بعدما كان مغترباً عنه ونائياً بنفسه عن واقعه المحيط به واعتماده التقية قاعدة التواصل معه. هذا كله يسند القول بأن اضطلاع الإمامية بعلم الكلام لم يحصل إلا في بغداد بعد الاطلاع على مدارس علم الكلام التي مثلت حينذاك الشكل الأرقى في عرض المسائل الكلامية والمحاجّة فيها، وهو اضطلاع ساعد المذهب على تحوله من مجرد مقولات متفرقة إلى ما يشبه الأنظومات المتكاملة المعنية في إثبات الكل مثلما هي معنية في إثبات الجزء.[1]

---

(١) يقول ابن تيمية: «ومعلوم أن المعتزلة هم أصل هذا القول، وأن شيوع الرافضة كالمفيد والموسوي والطوسي والكرجكي وغيرهم إنما أخذوا ذلك من المعتزلة وإلا فالشيعة القدماء لا يوجد في كلامهم شيء من هذا» راجع: ابن تيمية، منهاج السنة، ج. ١، ص. ٣١. ويقول الخياط المعتزلي في =

أخذ علماء الإمامية يصنفون كتباً لغرض وضع المقولات الشيعية، من كلامية وفقهية، محلاً للتداول العام. وهو غرض يَظهَرُ بوضوحٍ في مقدمة المؤلفات الإمامية في أوائل القرن الخامس الهجري، مثل مقدمة «المقنعة» للشيخ المفيد، ومقدمة كتاب «الانتصار» للسيد المرتضى، ومقدمة كتابي الخلاف والمبسوط للشيخ الطوسي. وهي مصنفات قدمت نفسها بصفتها مؤلفات لجميع المسلمين، لا لملة خاصة، فعمدت إلى عرض مواقف المذهب ومبادئه وأحكامه بطريقة مألوفة للجميع، وبعبارات متداولة، وتبويب متبع ومعتمد عند المذاهب الفقهية والكلامية السائدة في بغداد، وأسلوب محاجّة يعتمد الجامع والسائد في مشروعية الدليل وقبول القول والترجيح بين الأدلة، وهي جميعها كان العقل السني بتفرعاته ومذاهبه المتعددة، المدعوم من دولة الخلافة، قد سبق إليها ونصب أعمدتها وشرّع أبوابها.

يقول الشيخ المفيد في «المقنعة»: «إني ممتثل لما رسمه السيد الأمير الجليل من جمع مختصر في الأحكام وفرائض الملة وشرائع الإسلام ليعتمده المرتاد لدينه ويزداد به المستبصر في معرفته ويقينه ويكون إماماً للمسترشدين ودليلاً للطالبين وأميناً للمتعبدين»[1]. وفي ذلك دلالة واضحة على رغبة فقهاء الإمامية، بجعل المذهب مألوفاً، ونزع الغرابة والوحشة عنه، وتقديمه بصيغة مألوفة داخل مجرى التداول الفقهي والكلامي العام.

ويذكر الشريف المرتضى في كتابه الانتصار أن غرض الكتاب هو: «بيان المسائل

= كتابه الانتصار الذي ألفه في العام ٢٦٩: «إن الرافضة ينفرون من الكلام ويعيبون النظر وهم يعتقدون أن الله عز وجل ذو قد وصورة وحد يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ويثقل... إلا نفراً منهم يسيراً صحبوا المعتزلة واعتقدوا التوحيد فنفتهم الرافضة عنهم وتبرأت منهم» راجع: الخياط، الانتصار، دار الكتب المصرية، ص. ٤-٦. وذكر الأشعري في مقالات الإسلاميين: الذي ألفه حولى ٣٠٠ هـ، أسماء عدد من الرافضة الذين كانوا على عقيدة المعتزلة في توحيد الله: «.وهؤلاء هم من متأخريهم فأما أولهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه». راجع مقالات الإسلاميين للأشعري، ص. ٣٥. ويقول مارتن ماكدرموت: «الحق مع ابن تيمية عندما يلقي تبعة بروز الطابع الاعتزالي في الكلام الإمامي المتأخر على الشيخ وتلاميذه لأن سير الأحداث يحكي بأن القرنين الرابع والخامس كانا قرنس تكوين الفكر الإمامي وبلورته أكثر من القرن الثالث». راجع: مارتن مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد.

(١) الشيخ المفيد، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٩٨٩، ص. ٢٧.

الفقهية التي شنع بها على الشيعة الإمامية وادعي عليهم مخالفة الإجماع وأكثرها موافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين أو المتأخرين، وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم، فعليه من الأدلة الواضحة والحجج اللائحة ما يغني عن وفاق الموافق ولا يوحش معه خلاف المخالف. وأن أبين ذلك وأفصله وأزيل الشبهة المعترضة فيه»[1].

قول المرتضى يشير إلى مسعاه في إزالة الوحشة والشبهة عن المذهب، وهذا لا يكون إلا بالاستناد إلى مرجعية جامعة متداولة ومحل قبول عام لدى أتباع جميع المذاهب، والتي أهمها المباني العقلية والمرتكزات العقائدية والمسلكية المعممة بين المسلمين. فأكثر مسائل الشيعة بحسب المرتضى «موافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين والمتأخرين»، وما خالف فيه فهو مستند إلى «الأدلة الواضحة» أي المعترف بها و«الحجج اللائحة» أي المتداولة والمعتمدة، الكفيلة جميعها بإزالة «الشبهة المعترضة فيه»، أي الشبهة الواقعة والمستحكمة في مختلف المسائل.

بل يؤكد المرتضى أن ما تفردت به الشيعة لا يختلف عما «انفرد به الشافعي وأبو حنيفة من المذاهب التي لا موافق لهم فيها». ثم يقول: «فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب التي تفردوا بها ولم يشنع على كل فقيه كأبي حنيفة والشافعي والمالكي ومن تأخر عن زمانهم بالمذاهب التي تفرد بها، وكل الفقهاء على خلافه فيها؟». يريد المرتضى رفع الغرابة والوحشة عن المذهب واكتساب الاعتراف به لا بصفته مذهب خلاص فحسب بل مذهباً مراعياً لأصول التفكر المتبعة والمعتمدة حينذاك.

ثم تجد الشيخ الطوسي في كتاب «الخلاف» لا يكتفي بتسويغ الاختلاف عن المذاهب السنية، بل عمد إلى إثبات حضور الأحكام والرؤى الشيعية داخل المصادر السنية نفسها. يقول الطوسي: «وأن أقرن كل مسألة بدليل أحتج به على من خالفنا، موجب للعلم من ظاهر قرآن أو سنة مقطوع بها، أو إجماع أو دليل خطاب أو استصحاب حال أو دلالة أصل أو

(١) الانتصار، مصدر سابق، ص. ٧٥.

فحوى خطاب، وأن أذكر خبراً عن النبي ألزم المخالف العمل به، والانقياد له وأن أشفع ذلك بخبر من طريق الخاصة المروي عن النبي أو الأئمة»[١].

قول الطوسي «أذكر خبراً ألزم المخالف (أي السني) العمل به»، يدل على أن كل حكم شرعي عند الشيعة له طريق مسند ومروي عند السنة، ما يبين حرص الطوسي على تأكيد انتماء كل ما يحويه المذهب الإمامي إلى المخزون الروائي عند عامة المسلمين، ومحاجّة الخصم (السني) بقواعد المشروعية وأدوات الاستنباط المعتمدة لديهم، من ظاهر قرآن وسنة وإجماع واستصحاب، التي تأسست سابقاً في أصول الفقه السني.

ويقول الطوسي في كتابه المبسوط: «إني لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع، يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية ويستزورونه وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون إنهم أهل حشو ومناقضة، وإن من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول، لأن جل ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين. وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا. ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أن جل ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه تلويحاً عن أئمتنا الذين قولهم في الحجة يجرى مجرى قول النبي إما خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً. وأما ما كثروا به كتبهم من مسائل الفروع، فلا فرع من ذلك إلا وله مدخل في أصولنا ومخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس، بل على طريقة يوجب علماً يجب العمل عليها، ويسوغ الوصول إليها من البناء على الأصل وبراءة الذمة وغير ذلك. مع أن أكثر الفروع لها مدخل فيما نص عليه أصحابنا وإنما كثر عددها عند الفقهاء لتركيبهم المسائل بعضها على بعض وتعليقها والتدقيق فيها. حتى أن كثيراً من المسائل الواضحة دق لضرب من الصناعة وإن كانت المسألة معلومة واضحة»[٢].

أي إن أحكام المذهب الإمامي، بحسب الطوسي، من صلب وصميم ما تحويه مدونات عامة المسلمين المخالفين، بما فيها قواعد التفريع والاستنباط، مع فارق أن الموجود عند السنة موجود بنحو التفريع عن الأصل، أي بنحو العلم المدون والمقعد تقعيداً علمياً،

---

(١) الشيخ الطوسي، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٩٨٧، ج.١، ص. ٤٥.
(٢) الشيخ الطوسي، المبسوط، المطبعة الحيدرية، طهران، ج. ض، ص. ٢.

والموجود عند الشيعة موجود على هيئة مدونات روائية مروية عن الأئمة، أي هي موجودة من جهة الخبر لا بفعل التفكر والنشاط الاجتهادي الموجود في المذاهب الأخرى. وهنا نلمس اعترافاً من الطوسي بأن صناعة التفريع موجودة بدقة عند فقهاء السنة، ومفتقدة عند فقهاء الإمامية[١]، لهذا يقول الطوسي: «وأما أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار إليه بل لهم مختصرات».

كانت وسيلة الطوسي في تحقيق غرضه، هي تجميع الكتب التي فصَّلها فقهاء السنة، ليعقد على أساسها الأبواب ويقسم المسائل ويجمع بين النظائر، ليكون ذلك منطلقاً لصناعة التفريع على الأصل، أي الاجتهاد بمعناه الأولي، وبداية لنشاط استنباطي يقوم على قواعد وآليات غير مسبوقة داخل المجال الإمامي، ومستقاة من كتب فقهاء السنة. يقول الطوسي في هذا المجال: «فعدلت إلى عمل كتاب يشتمل على عدد جميع الكتب التي فصلها الفقهاء وهي نحو من ثلاثين كتاباً أذكر كل كتاب منه على غاية ما يمكن تلخيصه من الألفاظ.. وأعقد فيه الأبواب، وأقسم فيه المسائل وأجمع بين النظائر، وأكثر الفروع التي ذكرها المخالفون، وأقول ما عندي على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه أصولنا بعد أن أذكر جميع المسائل»[٢].

كان كتاب المبسوط بمثابة تدشين وافتتاح لمسار علمي جديد في الفقه الإمامي، والذي ما كان ليكون لولا العناية والاستضاءة بالعلوم التي راكمها الفقه السني، وقطع أشواطاً بعيدة في صناعة التفريع على الأصل والتدقيق في المسائل[٣]. وهو تدشين ينقل الفقه الشيعي من

---

(١) يقول أحد علماء الشيعة المعاصرين: «وقد كان الفقهاء الشيعة يستخدمون هذه الأصول والقواعد بالسليقة التي تطبعوا عليها وتلقوها في معاملاتهم العرفية التي كانوا يتداولونها في مدارسهم وعلى أساليبهم اللغوية المرتكزة على فهم معاني الألفاظ وتحصيل التفهيم والتفاهم، اعتمادا على ما لهم من قوة في التقنين والقناعة بالأعراف المتفق عليها بين العقلاء. ولما تكثرت المعارف وتداخلت كان من الضروري إبراز هذه القواعد في قالب معين، وجمعها في إطار محدد، سمي بعلم أصول الفقه». راجع: الشيخ المفيد، التذكرة، دار المفيد ١٩٩٣، ص. ٥.

(٢) الشيخ الطوسي، عدة الأصول، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، ج. ١، ص. ٧

(٣) يقول أحد علماء الشيعة المعاصرين في تقديم كتاب الرسائل العشر للطوسي: «نعلم أن الشيخ الطوسي لاحظ طريقة أهل السنة في تأليف كتابه المبسوط، وكذلك في كتاب الجمل والعقود حيث أورد «الآداب» في عرض الواجبات والمستحبات، وهو اقتباس من بعض مذاهب أهل السنة». هذا =

ضبط الأصل الذي هو الرواية عن الأئمة، إلى النظر فيه، والتفريع عليه، والتدقيق في حقيقة المسائل ومتفرعاتها وشروطها. وهو عمل ادعى الشيخ الطوسي أنه لم يسبقه إليه أحد من فقهاء الإمامية، الذين اقتصر عملهم على المختصرات أو نقل الرواية عن الإمام باللفظ أو بالمعنى.

اقتباس صناعة الاجتهاد المعمول بها في الفضاء السني عموماً وتوظيفه داخل المذهب الإمامي[1]، أوهم بعض فقهاء السنة، مثل ابن حزم، بأن الشيخ الطوسي كان فقيهاً شافعياً، كما أن بعض فقهاء الشيعة أمثال ابن إدريس، اتهموا الطوسي بأنه اتخذ طريقة أهل السنة وأشاعها بين الشيعة، ما أفقد برأيهم المذهب الإمامي خصوصيته بعد أن لوَّنَهُ بالتسنن. كل ذلك كان نتيجة وأثراً للتقارب المعرفي الذي أحدثه الطوسي بين الفقه السني والفقه الشيعي، أو بالأحرى توظيف تقنيات الاجتهاد السني وقوالب التفكير المعتمدة لدى المعتزلة على وجه الخصوص داخل المذهب الإمامي. وهو ما أهَّلَ المذهب أن يضاف إلى لائحة المذاهب

الأمر عرض الطوسي لنقد شديد من بعض الإمامية، كان أولهم محمد بن أحمد بن إدريس المتوفى سنة ٥٧٨ هـ صاحب كتاب السرائر في القرن السادس أي بعد الشيخ بقرن «فوجه نقده إليه في هذا الكتاب بأنه اتخذ طريقة أهل السنة وأشاعها في الشيعة»، ثم جاءت بعده الطائفة الأخبارية في القرن الحادي عشر فما بعده «فزادوا في الطنبور نغمة أخرى ووجهوا حملاتهم إلى هذا الشيخ». راجع: الشيخ الطوسي، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ص. ٥٢. كذلك فقد قال محمد بن إدريس في كتابه السرائر: «ونحن القياس عندنا باطل بغير خلاف بيننا، فلا يظن ظان، ويشتبه على من يقف على كتابه (الطوسي) المبسوط، أن جميع ما قاله فيه واختاره مذهب أصحابنا، بل معظمه مذهب المخالفين وفروعهم، اختار رحمه الله منها ما قوى عنده في الحال الحاضرة، ولم يعاود النظر فيه». راجع: محمد بن ادريس، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٩٨٩، ج. ٢، ص. ٣٦٥.

(١) وهو توظيف لم يقتصر على علم الكلام والفقه والأصول بل شمل علوم القرآن والتفسير، حيث يكاد الطوسي يعتمد الأصول المعتمدة نفسها في تفسير النص القرآني مع اختلاف واضح في وجهة الدلالة التي بحكم التضامن الأزلي بين ضرورات مذهبه وضرورات العقل. ولو راجعنا أصول تفسير الطوسي نجد أنها مستنسخة من أصول التفسير المتداولة عند السنة والمشهورة بينهم ولم يخرج عن أية قاعدة منها. ما يدل بوضوح على الأرضية المعرفية التي وقف عليها الإمامية في تشييد مبانيهم ومقولاتهم العلمية. فالاختلاف في خصوصية المورد لا الوارد، أي الفرع لا الاصل الكلي. راجع على سبيل المثال: الطوسي، مقدمة التبيان في تفسير القرآن، ج.١.

المتداولة والمعترف بعلميتها وعقليتها حينذاك، رغم المساجلة الحادة بينها على الأحقية وطرق الهداية.[1]

الفعل التأسيسي للشيخ الطوسي، خلق تماثلاً كبيراً بين بنية التفكير الفقهي والكلامي عند السنة وبنية التفكير الفقهي والكلامي عند الشيعة، إلى درجة أنك ترى، وراء الاختلاف بينهما، عقلاً موحداً في آلياته وإجراءاته ومنطق فهمه وتأويله للنصوص، وحتى في تعريفه لكليات الحقائق الدينية ومعايير الهداية والضلال التي يحتكم إليها الجميع ويتنافسون على حيازة شروطها. فالسنة والشيعة متفقان على اعتبار النص الديني، من قرآن وسنة، المرجعية الحصرية لمشروعية أي موقف أو رأي، وهما يعتمدان ظاهر النص الذي تكشف عنه قواعد ومبادئ كلام العرب. وحين اعتمد السنة الإجماع، مرجعية معصومة لحسم الخلاف بعد وفاة النبي، حرص الشيعة على إظهار أكثر مسائلهم مندرجة ضمن المتفق عليه بين المسلمين، مع فارقٍ في تصوير حجية (إلزام) الإجماع؛ فالسنة اعتبروا حجيته نابعة من اتفاق الأمة، والشيعة رأوا حجيته مستندة إلى دخول الإمام «المعصوم» ضمن المجمعين. فالاختلاف حاصل في مسوغ أو أساس عصمة الإجماع لا في أصل حجيته. أما القياس فلم يكن فقهاء الإمامية حينذاك بالسلبية نفسها التي عليها فقهاء الشيعة اليوم، بل يذكر التاريخ أن بعض فقهاء الإمامية مارسوا القياس في استنباطهم الفقهي أمثال ابن الجنيد، وقد أتهم البعض الشيخ الطوسي بأنه مارس القياس. بل يمكن القول إن محدثي وفقهاء الإمامية مارسوا منهجية القياس بطريقة جلية في الاستدلال على عقائدهم من دون أن يلتفتوا إلى ذلك، رغم إدانتهم الصريحة له في مجال الفقه.

هذا كله يؤكد أن المذهب الإمامي، ما كان لينمو ويطور ذوقه الفقهي الخاص، إلا حين حرص على الانسلاك في مجرى الصناعة الفقهية التي أسستها المذاهب الإسلامية

---

(١) وقد روي أن الخليفة اقترح على المرتضى أن يضم المذهب الإمامي إلى المذاهب الأربعة، ليصبح من ضمن مذاهب أهل السنة والجماعة. فرفض المرتضى لأسباب غير واضحة.

المتنوعة، وما كان ليُظهِر تميزه، وينافس المذاهب السنية على المشروعية أو السيادة الدينية، إلا حين كان هذا التميز حاصلاً داخل المشترك الجامع مع هذه المذاهب وقائماً عليه[1].

نحن أمام أطر تفكير موحدة وذهنيات متطابقة، تشترك جميع المذاهب في تداول إجراءاتها وتقنياتها وبديهياتها، وتختلف وتتناقض في تشخيص ممثليها وتحديد وكلائها. تجدها تلتقي في طرق وآليات إنتاج الحقيقة وتختلف في تصوير وجوهها. تتفق في أصول الهداية والضلال وتختلف في أهلها، تتفق في أصل ووظيفة الإمامة وتختلف في مستحقيها. نحن أمام إبستمية[2] تقف وراء الخير والشر، استطاعت التواري خلف أي نقد أو قراءة كاشفة، فضمنت لنفسها الاستمرار رغم تقلب الأحوال وتداول الأيام بين الناس، ولا يزال وطيس «الأحقية» حامياً حتى يومنا هذا، من دون أن ينتبه أحد، إلى أننا جميعاً بما نحمله من ادعاءات واثقة وسرديات خاصة ويقين حاد، نتاج بنية عميقة ومحددات متجوهرة، نختلف في تمثلها والتعبير عنها باختلاف المواقع والظروف.

***

٩ .٢ المفيد: من ظاهر النقل إلى النظر والاعتبار

التحولات الفكرية أو القيمية داخل جماعة معينة لا تحصل فجأة أو تتحقق بشكل دفعي، بحكم أن التحولات عملية تاريخية أكثر من كونها انقلاباً في القناعات، وهي ثمرة حراك اجتماعي تستدعي تكيفاً وتموضعاً تدريجيين، تترجم نفسها نظمَ علاقات داخلية وخارجية، ومسلكيات ذات انتظام خاص، وديناميات داخلية تستجيب لمقتضيات التحولات الجديدة، لتصبح سمة الجماعة وعلامة هوية لها، وربما أساساً لعصبية مختلفة وقواعد انتماء مُعدَّلة بالقياس إلى القواعد السابقة.

---

(١) إلى درجة أن المرجع البرجوردي كان ينقل عنه في دروسه قوله بأن الفقه الشيعي هوامش على الفقه السني.

(٢) هي مفردة اقترحها فوكو لتفسير شروط إنتاج الخطاب التي تولد وتنتج معارف متعددة، رغم تباينها واختلافها وحتى تناقضها.

كان الصدوق يبدي تحفظاً شديداً على علم الكلام، استنادا إلى ورود نهي مشدد من الإمام الصادق عن الجدل في الله، وتهديد أصحاب الكلام بالهلاك، ما جعل جواز علم الكلام منحصراً في حدود توضيح كلمات الله ورسوله والائمة. يقول الصدوق: «فأما الاحتجاج على المخالفين بقول الله وقول الرسول وقول الأئمة أو بمعاني كلامهم لمن يحسن الكلام فمطلق. وعلى من لا يحسن فمحظور ومحرم». فالاحتجاج مشروع بحدود نقل الخبر وتوضيحه.

تكاد نظرة الصدوق هنا تطابق نظرة الأشاعرة، لجهة عدم الاعتراف بمجال تفكر خارج النقل، إلى درجة أنه لا يرى للعقل صلاحية تحديد الحسن والقبح إلا ما حدده الشرع. أي إن الشرع مؤسِّسٌ للحسن وللقبح، والله خلق عقولنا لتطابق ما جاء به الشرع، فكأن العقل لا يملك بذاته صفة حسن أو قبح، والله جعل تكويننا يستحسن ما شرعه الله ويستقبح ما حرمه. يقول الصدوق: «ذلك أن الله تقدس ذكره لا يدعو إلى سبب إلا بعد أن يصور في العقول حقائقه وإذا لم يصور ذلك لم تتسق الدعوة ولم تثبت الحجة. ذلك أن الأشياء تألف أشكالها، وتنبو عن أضدادها. فلو كان في العقل إنكار الرسل لما بعث الله نبياً قط. مثال ذلك الطبيب يعالج المريض بما يوافق طباعه ولو عالجه بما يخالف طباعه أدى ذلك إلى تلفه. فثبت أن الله أحكم الحاكمين لا يدعو إلى سبب إلا وله في العقول صورة ثابتة»[1].

نلحظ هنا أثر الأفكار الفطرية في المعرفة التي يزرعها الله فينا ونستحضرها عن طريق التذكر. فكل شيء بما فيه الفكر يحدث بواسطة التدبير الإلهي. فلو رأى العقل شيئاً ما معقولاً فهذا يعني أن الله أعد نفس صاحبه لتقبله، لا أنه جعل ذلك الشيء ملائماً لأن تقبله النفس. وهو ما جعل الصدوق يقع في شيء من الدور المنطقي حول معرفة الله نفسه، التي لا تتم بنظره إلا بالوحي، وذلك حين يصر على أننا بحاجة إلى شخص مرسل من الله لمعرفة الله: «وأما استدلال ابراهيم الخليل..فإنه عليه السلام كان نبياً ملهماً مبعوثاً رسولاً وكان جميع

(١) كمال الدين، مصدر سابق، ص. ٤.

قوله بإلهام من الله»[1]. فالتعقل عند الصدوق لا يستقل في التوصل إلى معرفة الله بصورة تامة من دون مساعدة السمع (الوحي).

اعتماد الصدوق الرواية وتداولها والاحتجاج بها خالية من النظر والاستدلال، دفع المفيد إلى إعلان هجومه على الصدوق والمحدثين عموماً، واعتباره أهل الظاهر من الحديث من دون تفكر وتدبر، بتعاملهم مع الرواية مصدراً للتعقل وليس موضوع تعقل وتدبر. يقول المفيد: «والذي رواه أبو جعفر رحمه الله (الصدوق) فليس يجب العمل بجميعه إذا لم يكن ثابتاً من الطرق التي تعلق بها قول الأئمة عليهم السلام، إذ فيها أخبار آحاد، لا توجب علماً ولا عملاً، وروايتها عمن يجوز عليه السهو والغلط. وإنما روى أبو جعفر رحمه الله ما سمع، ونقل ما حفظ، ولم يضمن العهدة في ذلك. وأصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين، ولا يقتصرون في النقل على المعلوم، وليسوا **بأصحاب نظر وتفتيش، ولا فكر فيما يروونه وتمييز، فأخبارهم مختلطة لا يتميز منها الصحيح من السقيم، إلا بنظر في الأصول واعتماد على النظر الذي يوصل إلى العلم بصحة المنقول**»[2].

قول المفيد هذا يحمل الكثير من المواقف الجديدة بالقياس إلى منهاج الصدوق. فهو يضع الإرث الروائي السابق محلاً للشك وإعادة النظر، بحكم سلوك المصنفين الروائيين السابقين في إثبات المعتقد عبر أية رواية تقع في طريق المصنف مهما كانت كفاءة صدقيتها، فأصحاب «الحديث ينقلون الغث والسمين»، هذا فضلاً عن أن النشاط الروائي السابق كان خالياً من أي «نظر أو تفتيش ولا فكر فيما يروونه» مثلما فعل الصدوق، وهو سلوك لم يعد بالإمكان الاستمرار فيه، والسبيل الوحيد للخروج من هذا الخلط هو «النظر في الأصول واعتماد على النظر الذي يوصل إلى العلم بصحة المنقول»، أي جعل النشاط الفكري وسيلة من خارج الرواية للحكم على صحة الرواية وعدمها، ليس في السند فقط وإنما في معقوليتها ودرجة توافقها مع الأصول اليقينية أو أصول النقد المتبعة حينذاك لتوليد العلم.

الخلاف بين المفيد والصدوق لا يقتصر على طرق إثبات الرواية بل على موقعها

---

(١) الشيخ الصدوق، التوحيد، منشورات جماعة المدرسين، قم، ص. ٢٩١.

(٢) الشيخ المفيد، المسائل السروية، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ٧٣.

العلمي (أي المنتج للعلم) وقيمتها الخلاصية أي قدرتها الذاتية على الكشف عن حقائق الإيمان وأحكام السلوك. فالصدوق بنظر المفيد وقف عند حدود اللفظ وظاهره، ما جعله «على مذهب أصحاب الحديث في العمل على ظواهر الألفاظ والعدول عن طريق الاعتبار»، وهي طريقة مضللة علمياً ودينياً برأي المفيد، لأنها «رأي يضر صاحبه في دينه ويمنعه القيام عليه عن الاستبصار».[١] فـ«طريق الاعتبار» و«اعتماد النظر» ليسا وسيلة فهم وطريق علم فقط، بل أساس التدين والاستبصار في حقائق الدين والاهتداء إلى أحكامه.

عمد المفيد إلى شرعنه الكلام بالتأكيد على أنه كان مسلكاً معتمداً منذ زمن الأئمة بالقول: «كان شيوخ أصحابنا في كل عصر يستعملون النظر ويعتمدون الحجاج ويجادلون بالحق ويدفعون بالباطل بالحجج والبراهين، وكان الأئمة يمدحونهم ويمدونهم ويثنون عليهم». وهي خطوة أولى باتجاه إخراج التفكير من سطوة النقل واعتماده مقياساً مستقلاً مقابل الوحي، فلم يعد بالإمكان قبول هذا الإرث المتضخم من الروايات والأحاديث بوضعيتها الراهنة التي يختلط فيها الغث بالسمين، بل لا بد من إخضاع النقل كله للاعتبار والنظر العقليين.

مهد المفيد لنمط تفكر جديد بالخروج من النمط الروائي في الاستدلال والمحاجّة إلى النمط العقلي[٢]، فعمد إلى بناء جسر عبور بين الرواية والعقل، محتفظاً بكلا المكونين العقلي والنقلي. إلا أنه، ورغم إصرار المفيد على اتخاذ العقل ميزاناً ومرجعاً نهائياً في حسم صوابية المعتقد وتقرير الحقائق الدينية، فإنه لم يستطع تصور عقل مستقل قادر على الكشف عن مقولاته والتبصر في أدلته إلا بترشيد من النقل نفسه.

---

(١) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقادات، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص.١٣٩.

(٢) يقول مارتن ماكدرمت: «ورث المفيد تراث متكلمي الإمامية لا سيما النوبختيين الذين كانوا على اتصال مع الفكر الاعتزالي منذ نهاية القرن الثالث والآخر تراث أصحاب الحديث من مدرسة قم ممثلا بابن بابويه القمي. كان النوبختيون أقرب إلى مدرسة الاعتزال من الشيخ المفيد وكل متكلم إمامي آخر، لكن تأثير المعتزلة على المفيد كان بتأثير قراءته للبلخي مؤسس المدرسة البغدادية. إن التركيب الذي أتى به الشيخ المفيد من الأفكار المعتزلية البغدادية والتفكير الروائي عند الإمامية شمل أسلوب ومحتوى علم الكلام عنده». راجع: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، مصدر سابق.

يقول المفيد: «العقل لا ينفك عن سمع وأن التكليف لا يصح إلا بالرسل - عليهم السلام - واتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع وأنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول، ووافقهم (الإمامية) في ذلك أصحاب الحديث.وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أن العقول تعمل بمجردها من السمع والتوقيف إلا أن البغداديين من المعتزلة خصوصاً يوجبون الرسالة في أول التكليف ويخالفون الإمامية في علتهم لذلك ويثبتون عللاً يصححها الإمامية ويضيفونها إلى علتهم فيما وصفناه»[1].

بهذا كان المفيد متفقاً مع الصدوق في أن الوحي ضرورة مطلقة لبلوغ معرفة الله والمبادئ الأساسية للأخلاق، ما جعل المفيد وسطاً بين محدثي الإمامية مثل الصدوق وعقلييهم مثل الشريف المرتضى. أبقى المفيد الرواية مادة أساسية للتعقل، لصعوبة تخيل مجتمع لم ينوجد فيه رسل. فالعقل كان على مدار التاريخ الإنساني مصحوباً بالوحي ومحاطاً به، ولم يكن يوماً وحده، وبالتالي فإن العقل لا يتعرف إلى قضاياه إلا بترشيد من الوحي وتوجيه منه، لعجزه عن حسم مسائله بنفسه ومن ذاته. فتكون الشريعة عموماً هادية للعقل في التعرف إلى نفسه، وفي تحديد تفصيل القضايا التي لا يمكنه بحال أن يحددها وحده. فإذا كان الشيء في أصله قبيحاً فإن العقل عاجز عن اكتشاف قبحه من دون هداية وتوجيه من الله، فتكون الشريعة بمثابة كاشف عن قبح الشيء لا أنها منشئة لقبحه أو مسبغة عليه صفة القبح في لحظة تحريمه مثلما يقول الأشاعرة، بل يكون الشرع كاشفاً عن القبح الكامن في الشيء قبل تشريع تحريمه. بهذا بات النقل مصدر هداية إلى العقل والشرع معاً.

مهما يكن من أمر فقد نصَّب المفيدُ العقلَ المصدر الأول في الطرق المؤدية إلى الشرع بقوله: «والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة: أحدها: العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار. والثاني: اللسان، وهو السبيل إلى المعرفة

---

(١) راجع: الشيخ المفيد، أوائل المقالات، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ١١

بمعاني الكلام. وثالثها: الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة عليهم السلام»[١].

بيد أن أولوية العقل لا تعطي العقل صلاحية التشريع، بل هو أداة تفكر في «أعيان الأصول» التي هي «القرآن والسنة وأقوال الأئمة». أي هو لإثبات حِجِّيَة هذه الأصول، أي تأيد إلزاميتها، والتدبر في دلالتها. وهو بهذا يجعل العقل وسيلة تدبر في النص وليس مرجعية مستقلة قائمة بذاتها، بل إنّ نشاط العقل يدور مدار الشرع كيفما دار. ولهذا لا يمكن للعقل بنظر المفيد أن يكون وسيلة لتحصيل المعرفة بالله أو التكليف الأخلاقي مضافاً إلى عدم ضرورته في بلوغ معرفة الله، فهذا كله منشؤه الأول من النقل، ما جعل دور العقل يقتصر عند المفيد في الدفاع عن التعاليم الأساسية المثبتة عن طريق الوحي الإلهي.[٢]

لهذا لم يكن المفيد جدياً في مرجع العقل للحسن والقبح، لجهة أن العقل بنظره ضعيف في تمييز الحسن والقبح ولا بد من استعانته بالوحي. يقول المفيد: «بعد استقرار الشرائع فكل ما لا نص في حظره فإنه على الإطلاق، فالشرع هو ملاك حظر الأشياء والأعمال أو عدم حظرها، فكل شيء لم يحظر بشكل خاص فهو مباح». أي إن مِلاك أو مناط الحظر والإباحة هو الشرع لا العقل، وليس للعقل يد في تقرير ذلك إلا بعد أن يقول الشرع كلمته. ولذلك يمكن لله أن يأمر بشيء كان في الماضي حسناً ويكون في المستقبل قبيحاً، أو بالعكس لأنه مرتبط بالظروف. يقول المفيد «فقد عرفنا في كل شرع ولسنا نعلم للعقلاء حالاً قبل الشرع فنتكلم عليها فإن كنا لو قدرناها لوجب الوقف عندنا في الحظر والإباحة، لما لا يدل العقل على حسنه وقبحه من الأشياء»[٣]. فالعقل ظهر بعد الشرع أو مصاحب له، ولا يمكن تخيل

---

(١) الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ٢٨.

(٢) يرى القاضي عبد الجبار أن التكليف يتحقق بدون مساعدة الوحي، في حين يرى المفيد أن هذه المعرفة تتحقق بمساعدة الوحي فقط، وهذه نقطة الافتراق الأساسية بين المفيد والمعتزلة، الذين رأوا أن معرفة التكليف الأخلاقي تتحقق من دون مساعدة الوحي. التكليف عند المعتزلة يقوم على طبيعة الأشياء أما عند المفيد فيقوم على الأوامر الإلهية. راجع: مارتن مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد.

(٣) الشيخ المفيد، المسائل العكبرية، دار المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٣، ص. ٨٧.

موقف تشريعي للعقل مستقل أو من دون الشرع، فحال الناس من دون شريعة موحى بها غير واقعية ولا وجود لها من أصل.

لذلك يرى المفيد أن أول تكليف على الإنسان هو معرفة الله الذي يحصل بتسديد من الوحي، في حين رأى القاضي عبد الجبار المعتزلي أن أول تكليف هو الاستدلال بالعقل على معرفة الله، حيث تتوافر هذه المعرفة لعقل الإنسان بصورة طبيعية كوسيلة لتخليص نفسه من الخوف. ما يعني أن معرفة الله عند المفيد اكتسابية وليست مغروزة في الإنسان بالفطرة، أو بالضرورة العقلية. يقول: «إن العلم بالله عز وجل وأنبيائه بصحة دينه الذي ارتضاه وكل شيء لا يدرك حقيقته بالحواس ولا يكون المعرفة به قائمة في البداية وإنما يحصل بضرب من القياس لا يصح أن يكون من جهة الاضطرار».[1]

هذا الأمر ترك أثره على مفهوم اللطف عند المفيد، بصفته عاملاً يحرك الإنسان لاختيار الطاعة أو ييسر له الاختيار. حيث ذهبت مدرسة الاعتزال البغدادية إلى أن الله يجب أن يلطف بعباده أي يجب أن يفعل ما هو الأصلح لهم. أما البصريون من المعتزلة الذين تأثر بهم المفيد، فيقولون إن الله لم يكن مجبراً في بدء الخليقة أن يكلف الإنسان، وهو غير ملزم أن يعينه لاختيار ما هو الصالح، لكن وبعد فرض التكليف من الله على عباده، فلا بد أن يعينهم بلطفه لإنجاز ذلك التكليف. أما دواعي لطف الله فهي عدالته عند القاضي عبد الجبار، في حين هي صادرة عن الله عند المفيد من جهة جوده وكرمه «لا من حيث ظنوا أن العدل أوجبه أو أنه لو لم يفعل لكان ظالماً».[2] ولهذا كان قبول التوبة عند المفيد «بفضل من الله وليس بواجب في العقول إسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب، ولولا أن السمع ورد بإسقاطها لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق، ووافقهم (الإمامية) على ذلك أصحاب الحديث وأجمعت المعتزلة على خلافهم». هذا يعني أن لطف الله تفضل

---

(١) أوائل المقالات، مصدر سابق، ص. ٨٨.

(٢) يرى عبد الجبار أن الله مكلف بعدله المحض أن يرسل نبياً ويوحي إليه شريعة، «ووجه اتصاله بباب العدل هو أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات فلا بد أن يعرفناها لكي لا يكون مخلاً بما هو واجب عليه، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب».

من الله وليس واجباً، وبالتالي أمكن للمفيد التفلت من التلازم الضروري بين ما يوجبه العقل وإرادة الله، بحكم أن الله فوق العقل والشرع معاً.

وقفية الحقائق الدينية، وقيام معرفة الله على التكليف الإلهي بمعرفته، جعل الإمامة عند المفيد واجباً دينياً لا ضرورة عقلية أو ضرورة اجتماع مثلما ذهب إليه المرتضى. فالإمامة عند المفيد أمر صادر عن الله واجب طاعته، يقول المفيد: «يجب على كل مكلف أن يعرف إمام زمانه، ويعتقد إمامته وفرض طاعته، وأنه أفضل أهل عصره وسيد قومه، وأنهم في العصمة والكمال كالأنبياء.. وولاية أولياء الله في الدين وعداوة أعدائه الفاسقين وولاية أولياء الله تعالى مفترضة، وبها قوام الإيمان..».

فالإمامة منصب ديني يقوم بوظيفة دينية لا غير. ولذلك انطلق المفيد من ثابتة إمامية خاصة لا تلتقي مع بقية المذاهب حين اعتبر أن الإمامة مدار التكليف: «اتفق أهل الإمامة على أنه لا بد في كل زمان من إمام موجود يحتج الله به على عباده المكلفين، ويكون بوجوده تمام المصلحة في الدين». ويقر المفيد بعدم موافقة بقية الفرق لرأيه: «والمعتزلة على خلاف ذلك وجواز خلو الأزمان الكثيرة من إمام موجود.. وخالف الإمامية فيه الخوارج والزيدية والمرجئة والعامة المنتسبون إلى الحديث»[١].

وإذا كان أساس وجوب الإمام دينياً، فإن وظيفته تكون دينية أيضاً. فالإئمة بنظر المفيد: «قائمون مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام، وهم معصومون كعصمة الأنبياء، وإنهم لا يجوز منهم صغيرة إلا ما قدمت ذكر جوازه على الأنبياء، وإنه لا يجوز منهم سهو في شيء في الدين ولا ينسون شيئاًمن الأحكام، وعلى هذا مذهب سائر الإمامية إلا من شذ منهم وتعلق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنه الفاسد من هذا الباب، والمعتزلة بأسرها تخالف في ذلك وتجوز من الأئمة وقوع الكبائر والردة عن الإسلام»[٢].

فهمُ المفيد للإمامة ظل فهماً دينياً يقتصر على بيان الأحكام الدينية وتطبيقها، ومدار

(١) أوائل المقالات، ص. ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٦٥.

عصمتهم في ذلك هو أحكام الله التي لا بد لمن يبينها ويقيمها ويحفظها أن يكون معصوماً وإلا كانت الشريعة معرضة بسهو أو خطأ الإمام إلى «تعطيل الشريعة وتحريف في أحكام الله».

لذلك عندما شرع المفيد في إثبات إمامة الإمام الغائب، اعتبر أن وجوده من ضروريات الشريعة التي يقتضيها العقل ويحكم بها. يقول في الإرشاد: «الدلائل على ذلك (إمامة الثاني عشر) ما يقتضيه العقل بالاستدلال الصحيح، من وجود إمام معصوم كامل غني عن رعاياه في الأحكام والعلوم في كل زمان، لاستحالة خلو المكلفين من سلطان يكونون بوجوده أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد، وحاجة الكل من ذوي النقصان إلى مؤدب للجناة، مقوم للعصاة، رادع للغواة، معلم للجهال، منبه للغافلين، محذر من الضلال، مقيم للحدود، منفذ للأحكام، فاصل بين أهل الاختلاف، ناصب للأمراء، ساد للثغور، حافظ للأموال، حام عن بيضة الإسلام، جامع للناس في الجمعات والأعياد». ثم يقول: «وهذا أصل لن يحتاج معه في الإمامة إلى رواية النصوص وتعداد ما جاء فيها من الأخبار لقيامه بنفسه في قضية العقول وصحته بثابت الاستدلال. ثم قد جاءت روايات في النص على ابن الحسن عليه السلام من طرق ينقطع بها الأعذار»[1].

من الواضح أن منطلق المفيد هنا في العصمة ليس عقلياً بل شرعياً يستدل به بطريق العقل. أي إن العقل يرى العصمة من لوازم وضرورات المهمة الدينية المنوطة بالإمام التي كلفه الله بها، وليست من أدلة العقل ابتداءً أو بنحو الاستقلال. فمهمة الإمام الأساسية عند المفيد هي «في بيان وظيفة المكلفين» وهو أمر لا يمكن للمكلفين القيام به وحدهم بل يتحقق بالإمام المعصوم «لاستحالة خلو المكلفين من سلطان». وظيفة الإمام أنه «منفذ للأحكام فاصل بين أهل الاختلاف محذر من الضلال مقيم للحدود». صحيح أن جزءاً من مهام الأئمة سياسي عبر تدبير شؤون الناس، لكنه تدبير ديني خالص على أساس أحكام الله، التي يبينها الإمام إما بالكشف عما قاله النبي وإما الكشف عن الحكم في الموارد غير المنصوص عليها، كشفاً واقعياً لا ظاهريا أو ظنياً.

---

(١) الإرشاد، مصدر سابق، ص. ٣٤٢.

كان واضحاً أن الإمامة ظلت عند المفيد وظيفة دينية خالصة؛ فالإمام «حافظ للشرع، ولو لم يكن معصوماً لم يؤمن عليه (الشرع) الزيادة فيه والنقصان». وبالتالي فإن أساس العصمة هو «لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما». أي هي التوفيق من الله «يسلم به الإنسان مما يكره إذا أتى بالطاعة... والأئمة معصومون لأنهم متمسكون بطاعة الله». هذا يعني أن العصمة ليست صفة ذاتية للإمام، تحجبه عن المعصية أو الخطأ بل هي توفيق مستمر ودائم من الله تحول بينه وبين المعصية والخطأ، وهي عصمة يستحقها الإمام بسبب تمسكه بطاعة الله.

ولما ظل العقل بنظر المفيد غير مستقل عن الشرع، فلم يكن بالإمكان تأسيس الإمامة أو الاستدلال على إمامة أي إمام بدليل عقلي مستقل، بل لا بد من أصل شرعي ينظر العقل في دلالته ومقتضياته. لهذا ظل الدليل على خصوص إمام معين عند المفيد هو الدليل النقلي لا العقلي. يقول المفيد: «فإن قيل: بما علمتم أنه (علي ابن أبي طالب) الإمام؟ فالجواب: علمنا بالنص المتواتر من الله - عز وجل - إنه حافظ للشرع زمن رسول الله (ص)»[1].

مهما يكن من أمر فقد ظل موقف المفيد متنقلاً بين العقل والنقل، وظل العقل مستظلاً في حجيته ووعيه بمسائله وطرائق استدلاله إلى الشرع، لصعوبة تصور وضعية بشرية لا شرع فيها ولا نبوات. ما جعل الإمامة مسألة شرعية خالصة ذات وظيفة دينية، للحؤول دون الزيادة والنقصان في الشرع، ولإمكانية تعرف الناس إلى تكليفهم الديني. وهي مهمة تحصل بلطف من الله وتسديد منه، ولا طريق للكشف عن مصاديقها الواقعية، أي خصوص الأئمة المعينين من الله إلا بالنقل. فالنقل مصدر التشريع أما العقل فمهمته النظر في دلالة هذا التشريع ومقتضياته.

***

(١) النكت الاعتقادية، مصدر سابق، ص. ٤١.

٩. ٣ بين الصدوق والمفيد

رغم التردد الحائر للمفيد بين العقل والنقل، فقد أحدث المفيد تحولات نوعية في فهم الإمامة والتأسيس للمذهب وفق قواعد وأصول جديدة. وهي تحولات يمكن تلمس آثارها في إظهار الفروق بين المفيد والصدوق في أكثر من عنوان مفصلي في سلوك الإمامية ومعتقدها:

أ. **رفع التقية**: كان الصدوق يقول بأن التقية واجبة على جميع الإمامية حتى ظهور الإمام «والتقية في كل شيء حتى يبلغ الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقية». يعارض المفيد بالقول إن التقية لا تجب بالضرورة إلا إذا حل اليقين لأحد بأنه سوف يهلك إذا أظهر إيمانه الحقيقي. يقول المفيد: «وقد أمر الصادقون عليهم السلام جماعة من أشياعهم بالكف والإمساك عن إظهار الحق والمباطنة لهم والستر عن أعداء الدين، والمظاهرة لهم بما يزيل الريب في خلافهم. وكان ذلك هو الأصلح لهم، وأمروا طائفة أخرى من شيعتهم بمكالمة الخصوم ومظاهرتهم ودعائهم إلى الحق لعلمهم بأنه لا ضرر عليهم في ذلك». فالتقية ليست تكليفاً شاملاً ودائماً بل هي تكليف معلل بشروط اليقين بحصول الضرر.

يقول المفيد منتقداً الصدوق في إطلاق الحكم بوجوب التقية: «ولو وضع القول في التقية موضعه وقيد من لفظه فيه ما أطلقه، لسلم من المناقضة وتبين للمسترشدين حقيقة الأمر فيها ولم يرتج عليها بابها. ويشكل بما ورد فيها معناها. لكنه على مذهب أصحاب الحديث في العمل على ظواهر الألفاظ والعدول عن طريق الاعتبار. وهذا رأي يضر صاحبه في دينه ويمنعه القيام عليه عن الاستبصار»[١].

إعلان انتهاء زمن التقية يشير إلى سلوك جديد بدأت الإمامية تسلكه، وهو الخروج من العزلة والوحشة والقطيعة مع المكونات الاجتماعية الأخرى، والمجاهرة بالمعتقد، لكن لا بصيغته المستهجنة أو الغريبة، بل بمسعى بَذَله كلٌّ من المفيد والمرتضى والطوسي، لرفع هذه الغرابة وإسباغ المعقولية الكافية على المذهب لجعله يحظى بالاعتراف العلمي الراسخ

---

(١) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقادات، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ١٣٩.

في بغداد، ويقبل التداول العام مع المذاهب الأخرى. وهو تحول فرضه ما أسماه المفيد «النظر في الأصول واعتماد على النظر..وطريق الاعتبار»، الذي لم يكن معتمداً من قبل بل كان بحسب الطوسي مستهجناً ومستغرباً.

ب. **عدم التعويل على المعجزات:** كان الصدوق يطلق العنان لمعجزات الأئمة، ويجاري غلاة الشيعة في إثبات الولاية التكوينية للأئمة، أما المفيد فلم يعد يرى أن المعجزة من المواصفات الضرورية للإمام بل هي بفضل من الله، ولله أن يمنحها للإمام وله أن لا يمنحه إياها، فالأصل عدم ثبوت شيء إلا بدليل مؤكد. هذا التوجه الجديد ما هو إلا مسعى للتعامل مع الأئمة لا بقيمتهم الذاتية، بل لجهة دورهم وصفتهم كأئمة. أي إن منزلة الأئمة ليست خصائص ذاتية فيهم وفق ما سعى الصدوق لإثباته، بل هي من مستلزمات مهامهم بصفتهم أئمة مبينين للشرع، وهي مهمة لاتتطلب معجزات، بل تعتبر زائدة على شروط تحقق الإمامة فيهم.

هذا الأمر جعل المفيد يقف موقف المتحفظ إزاء الكثير من الروايات التي تثبت معجزات أو قدرات خارقة للأئمة ويميل إلى رفض أكثرها، أو تأويلها تأويلاً عقلياً، منبهاً إلى أن القبول بالمعجزات المروية عن الأئمة يوقع المذهب في الغلو والتفويض. يقول المفيد: «وعلى قولي هذا جماعة أهل الإمامة إلا من شذ عنهم من المفوضة ومن انتمى إليهم من الغلاة». منزلاً بذلك أكثر المحدثين الذين منهم الصدوق، ولو بطريقة غير مباشرة مرتبة المفوضة.

ولهذا اقتصر علم الإمام على الظاهر والمألوف. يقول المفيد: «للإمام أن يحكم بعلمه كما يحكم بظاهر الشهادات ومتى عرف من المشهود عليه ضد ما تضمنته الشهادة أبطل بذلك شهادة من شهد عليه وحكم فيه بما أعلمه الله تعالى، وقد يجوز عندي أن تغيب عنه بواطن الأمور فيحكم فيها بالظواهر وإن كانت على خلاف الحقيقة عند الله تعالى، ويجوز أن يدله الله تعالى على الفرق بين الصادقين من الشهود وبين الكاذبين فلا تغيب عنه حقيقة الحال». أما معرفة الأئمة بجميع الصنايع وساير اللغات فيرى أن القطع بثبوتها للأئمة محل نظر، يقول المفيد: «إنه ليس يمتنع ذلك منهم ولا واجب من جهة العقل والقياس وقد جاءت

أخبار عمن يجب تصديقه بأن أئمة آل محمد (ص) قد كانوا يعلمون ذلك، فإن ثبت وجب القطع به من جهتها على الثبات. ولي في القطع به منها نظر». كذلك الأمر بخصوص علم الأئمة بالضمائر والكائنات (أي ما سيكون في المستقبل) وإطلاق القول عليهم بعلم الغيب، يقول المفيد: «فليس ذلك بواجب في صفاتهم ولا شرطاً في إمامتهم، وإنما أكرمهم الله تعالى به وأعلمهم إياه للطف في طاعتهم والتمسك بإمامتهم، وليس ذلك بواجب عقلاً ولكنه وجب لهم من جهة السماع. فأما إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمون الغيب فهو منكر بيِّن الفساد، لأن الوصف بذلك إنما يستحقه من علم الأشياء بنفسه لا بعلم مستفاد، وهذا لا يكون إلا الله – عز وجل –، وعلى قولي هذا جماعة أهل الإمامة إلا من شذ عنهم من المفوضة ومن انتمى إليهم من الغلاة»[1]، ويقول في موضع آخر: «وعلى هذا القول محققو النظر من الإمامية، وقد خالفهم فيه جماعة من حشويتهم». والحشوية هنا رواة الحديث الذين يتناقلون الحديث من دون إعمال نظر أو تدبر.

ولهذه الأسباب عمد المفيد إلى ادراج الغيبة ضمن المألوف والعادة وليس ضمن السر والمعجز. يقول المفيد: «إن استتار ولادة المهدي واستمرار استتاره عنهم ليس بخارج عن العرف، ولا مخالفاًلحكم العادات، بل العلم محيط بتمام مثله في أولاد الملوك والسوقة، لأسباب تقتضيه لا شبهة فيها على ذوي العقول»[2].

ج. **يتردد المفيد في تفضيل الأئمة على الأنبياء والملائكة** بعدما كان ذلك من أصول الاعتقاد عند الصدوق. يقول المفيد في هذه المسألة: «وأنظر فيه وبالله أعتصم..هذا ليس للعقول في إيجابه والمنع عنه محال.. ولا على أحد الأقوال فيه إجماع».

د. **الإمام ضرورة تكليف لا ضرورة كونية،** دليل المفيد على وجوب الإمام لمعرفة التكليف الشرعي، ينبثق من المبدأ بأن الله لا يمكن أن يكلف الناس بما لا طاقة لهم به. وأنه كلفهم إطاعة الشريعة ومراعاة أحكامها، فكان لا بد من إمام لتحديد ما تريده الشريعة من الناس. يقول المفيد: «أول ما يجب على العبد معرفة ربه فإذا علم أنّ له إلهاً وجب أن

---

(١) أوائل المقالات، مصدر سابق، ص. ٦٨.

(٢) الشيخ المفيد، الفصول العشرة، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ٥٤.

يعرف أنه صنعه وإذا عرف أنه صنعه عرف به نعمته وإذا عرف نعمته وجب عليه شكره وإذا اراد شكره وجب عليه معرفة مراده ليطيعه بفعله وإذا وجب عليه طاعته وجب عليه معرفة من يخرجه من دينه ليتجنبه فتخلص له به طاعة ربه وشكر إنعامه». فالإمامة من ضرورات التعرف إلى التكليف ولم تعد من ضرورات الكون والحياة مثلما كانت تأسيسات الصفار في بصائر الدرجات والصدوق في كمال الدين وتمام النعمة توحي بها.

هـ. **التسامح في التعامل مع السلطة**. يقول المفيد: «إن معاونة الظالمين على الحق وتناول الواجب لهم جايز ومن أحوال الواجب، وأما معونتهم على الظلم والعدوان فمحظور لا يجوز مع الاختيار. وأما التصرف معهم في الأعمال فإنه لا يجوز إلا لمن أذن له إمام الزمان وعلى ما يشترطه عليه في الفعال، وذلك خاص لأهل الإمامة دون من سواهم. وأما المتابعة لهم فلا بأس بها فيما لا يكون ظاهره تضرر أهل الإيمان واستعماله على الأغلب في العصيان. وأما الاكتساب منهم فجايز على ما وصفناه والانتفاع بأموالهم وإن كانت مشوبة حلال لمن سميناه من المؤمنين خاصة دون من عداهم من ساير الأنام. وهذا مذهب مختص بأهل الإمامة خاصة، ولست أعرف لهم فيه موافقا لأهل الخلاف»[١]. هو موقف حذر في التعامل مع السلطة، لكنه يكسر العزلة والقطيعة الحاسمة مع السلطة، خصوصاً بعد أن صارت مقادير الأمور بيد البويهيين الذين اعتنقوا المذهب الإثني عشري وصار لزاماً على فقهاء الإمامية التعامل معهم.

و. **اعتماد النظر في الرواية لتقرير العقائد**، حيث وضع المفيد الرواية على المحك وقلل من أهميتها في بناء الأصول بل وضعها موضع المساءلة. يقول المفيد: «والحجة في الأخبار ما أوجبه العلم من جهة النظر فيها بصحة مخبرها ونفي الشك فيه والارتياب، وكل خبر لا يوصل بالاعتبار إلى صحة مخبره، فليس بحجة في الدين، ولا يلزم به عمل على حال»[٢]. فالأصل عند المفيد عدم العمل بخبر الآحاد في بناء الأصول والفروع معاً، لأنها لا تنتج علماً ولا يمكن التعبد بها لله، يقول المفيد: «لا يجب العلم ولا العمل بشيء من أخبار

(١) الشيخ المفيد، أوئل المقالات، مصدر سابق، ص. ١٢١

(٢) الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ٤٤.

الآحاد، ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين إلا أن يقترن به ما يدل على صدق راويه على البيان وهذا مذهب جمهور الشيعة وكثير من المعتزلة»[1]. هذا في مقابل الصدوق الذي كان يتكلم بلسان الرواية نفسها، أية رواية، ويكاد لا يفارقها حتى في التعبير والقول.

مع الشيخ المفيد تم التحرر من سلطة الرواية في تأسيس العقيدة والأصول ومبادئ التشيع العامة، إلا أنه لم يكن تحرراً كاملاً أو منجزاً؛ فالعقل ظل بنظر المفيد فاقد الاستقلالية في التعرف إلى حقائقه وحده، وهو بحاجة إلى إرشاد السمع، بحكم أن التكليف يأتي من الرسل بوجوب معرفة الله. ورغم ذلك فإن التكليف الشرعي لم يعد آلياً ومستمداً من الرواية، بل لا يتحصل إلا بعد النظر والاعتبار العقليين، أي بعد الاجتهاد في كل المسائل الدينية. وهو موقف عزز مكانة الفقيه ومرجعيته، بعد أن فقدت الرواية مرجعيتها المباشرة، وصار التكليف الشرعي نتاج النظر والاعتبار بالنص الديني.

لذلك يصرح المفيد في كتابه «رسائل في الغيبة» بوجوب الرجوع إلى علماء الشيعة بقوله: «فأما الممتحن بحادث يحتاج إلى علم الحكم فيه فقد وجب عليه إن يرجع في ذلك إلى العلماء من شيعة الإمام وليعلم ذلك من جهتهم بما استودعوه من أئمة الهدى المتقدمين»[2]. وهو موقف اعتمده المفيد بعد إقراره بأن الإمام الغائب لا يمكن الوصول إليه، وأن الفائدة الوحيدة التي يمكن تخيلها من وجود الإمام الغائب هي اكتساب الثواب ودفع العقاب الإلهي أي من دون أية فوائد عملية أخرى. يقول المفيد: «فإن قال: فما ينفعنا من معرفته مع عدم الانتفاع به من الوجه الذي ذكرنا؟ قيل له: نفس معرفتنا بوجوده وإمامته وعصمته وكماله نفع لنا في اكتساب الثواب، وانتظارنا لظهوره عبادة نستدفع بها عظيم العقاب، ونؤدي بها فرضاً ألزمناه ربنا المالك للرقاب، كما كانت المعرفة بمن عددناه من الأنبياء والملائكة من أجل النفع لنا في مصالحنا، واكتسابنا المثوبة في أجلنا وإن لم يصح المعرفة لهم على كل حال وكما أن معرفة الأمم الماضية نبينا قبل وجوده مع أنها كانت من أوكد فرائضهم». الإيمان بالإمام الغائب فريضة دينية لا أكثر، على الرغم من غياب مغزى هذا الإيمان أو وجه المصلحة الاجتماعية أو الدينية فيه.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الشيخ المفيد، رسائل في الغيبة، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ١٥.

ز. إخراج المذهب من دائرته الخاصة، إلى التداول العام والمألوف، أي إدخال المذهب داخل النسيج المعرفي والعلمي المعمول به في بغداد، التي كانت عاصمة الإنتاج العقلي ومركز التأسيسات المذهبية، عبر تقديم المذهب بصيغة مألوفة ومعترف بها في الوسط العلمي العام. لم تعد حجة المذهب قول «الإمام» بل مستقر المعرفة المتداول في بغداد سواء أكانت في المادة المعرفية أو منهاج الاستدلال وطرائقه، والتي من دونها سيبقى المذهب يعاني عزلة واستهجاناً وخارج القيمة العلمية المطلوبة للاعتراف به مذهباً جديراً بالتداول والتباحث بين المذاهب، رغم اختلافها جميعاً في نتائجها.

عمد المفيد إلى اسلوب الكلام المقارن والفقه المقارن، الذي بقدر ما يدافع عن المذهب فإنه يخرجه من غرابته أو وحشة معانيه بالنسبة إلى الآخرين، ويقدمه بطريقة يتقيد فيها بأصول الإثبات العلمي المعتمد الذي يؤهله للاعتراف به داخل التيارات العلمية المتداولة في بغداد. بدأ المفيد هذا الاتجاه بمقارنة آراء الإمامية بآراء غيرهم، بقوله في كتابه أوائل المقالات: «والفرق ما بينهم من بعد وبين الإمامية فيما اتفقوا عليه من خلافهم فيه من الأصول، وذاكر في أصل ذلك ما اجتبيته أنا من المذاهب المتفرعة عن أصول التوحيد والعدل والقول في اللطيف من الكلام، وما كان وفاقاً منه لبني نوبخت، وما يوافق ذلك مذهبه من أهل الاعتزال وغيرهم من أصحاب الكلام ليكون أصلاً معتمداً فيما يمتحن للاعتقاد».

ويقول في كتابه الذي جاء عقب أوائل المقالات «الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام»: «فإني ممتثل ما رسمه من جمع ما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام الشرعية، على الآثار المجتمع عليها بينهم عن الأئمة المهدية من آل محمد(ص)، مما اتفقت العامة على خلافهم فيه، من جملة ما طابقهم عليه جماعتهم، أو فريق منهم على حسب اختلافهم في ذلك، لاختلافهم في الآراء والمذاهب لتنضاف إلى كتاب (أوائل المقالات)، ويجتمع بهما للناظر فيهما علم خواص الأصول والفروع، ويحصل له منهما ما لم يسبق أحد إلى ترتيبه على النظام في المعقول.. مستشهدا في جميع ذلك بكثير من الآيات القرآنية، مستعيناً بطريقي: النقل الصحيح المتواتر المتفق عليه، والعقل..غير تارك لهم ثغرة يلجؤون إليها إلا التسليم واتباع نهج الحق والصراط المستقيم بما جاءهم به من البينة والبرهان»[1].

---

(١) الشيخ المفيد، الإفصاح، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ١١.

اعتماد المفيد الأصول المتفق عليها في بغداد، يعني اعتماد مرجعية جامعة مع بقية المذاهب والفرق، ودخولاً طوعياً في فضاء التفكر المتداول والمعترف به، واعتماد مرجعيات أخرى من خارج الرواية أو «نص الإمام» تكون أساساً جديداً لمشروعية المذهب ومقبوليته. فتجد المفيد يعرض ذلك بقوله: «مستشهداً في جميع ذلك بكثير من الآيات القرآنية، مستعيناً بطريقي: «النقل الصحيح المتواتر المتفق عليه (بين المسلمين)، والعقل»، أي القواعد المتسالم عليها بين الجميع ولا يمكن لأحد أن ينكرها. فأساس الاعتراف بالمذهب ليس في النتائج بل في المنهج والمسبقات والآليات المعتمدة في بغداد من قبل المذاهب كلها، والتي باتت معياراً وقياساً في القبول والرفض وفي الإثبات والنفي.

ساعد أسلوب المفيد على ظهور المذهب بمظهر موحد، لجهة جمع المشتت فيه من جهة وإظهار تمايزه عن غيره من المذاهب من جهة أخرى. فالمذهب لا يتأسس بتعريفه، بل بتحديد وضعه ومكانته وتميزه داخل خارطة المذاهب والفرق المتنوعة. وهو تمايز يخدم التكوين الإمامي الجماعي، الذي لا يقوم على ما يربط الأفراد بعضهم ببعض فحسب، بل على ما يميزهم عن غيرهم ويعطيهم تفوقاً أو سيادة عليا في قضايا الآخرة، حيث لا بد لكل أنا جمعية من أنا جمعية مزاحمة لها. فالاصطفاء ليس اختياراً إلهياً وقع على جماعة معينة فقط، بل هو في وجهه الآخر وقوع اللعنة على الآخرين الأشرار[1].

إعادة ترتيب إرث الإمامية كتابة وتصنيفاً حقق وحدة غير مسبوقة للمذهب أخرجه من التشتت والتداخل وعدم ضبط الفروع والأصول، وهي وحدة حققت تماسكاً وترابطاً داخليين لكن هذه المرة على أسس علمية وليس على أسس عقدية كان قوامها عند الصدوق وجيله من المحدثين على التسليم المطلق.

بيد أن منهاج المفيد اقتصر على ضم الأصل والفرع معاً. أي مجرد ضبط وجمع ووضع حدود بين الداخل والخارج وإظهار تمايز المذهب عن غيره في تفاصيل المسائل، فتراة تارة

---

(١) هو سلوك يسمى عند علماء الأنتربولوجيا بالإثنية المركزية، وهو سلوك نرجسي تضفيه جماعة خاصة على نفسها، وتسقط كل أنواع الشرور على غيرها. راجع: Landmann, *Philosophical Anthropology*,The Westminster Press, Philadelphia,1974, 29-31.

يوافق أهل الحديث، وتارة الأشاعرة وتارة المعتزلة وتارة الزيدية بل تارة الخوارج. ما يعني أن المفيد عقلن أو لنقل «علمن» مسائل المذهب من دون أن يعمد إلى تأسيس المذهب نفسه تأسيساً علمياً أو بناءً نسقياً يشدّ مسائل المذهب بعضها إلى بعض أو يرد الفروع إلى الأصول، أو التفريع على الأصول. ما فعله المفيد أنه وحَّد المطالب وحسم الخلاف فيها وحوَّل غير المنضبط والمشتت إلى هيئة موحدة من دون أن يكون هنالك تناغم أو نسقية موحدة بين جميع المسائل، بل تم عرض مسائل المذهب كل مسألة على حدة، مع إظهار الفروق بينها وبين الآخرين من المذاهب الأخرى.

وقوف المفيد بين حدي النقل والعقل، وعدم الخروج عن المنظومة الروائية الشيعية رغم اشتراطه إعمال النظر والتدبر فيها، منعه من بناء منظومة متكاملة للمذهب، وعرَّض مشروعه للوقوع في مفارقات، وتباينات في الكثير من المواقف والاستنتاجات، بخاصة في تقديم الغيبة وتفسيرها لغير المؤمنين بها، وتفسير أو سرد الأحداث التاريخية، الذي كان عنده مجرد سرد لتاريخ الأئمة فقط لا تاريخ الأمة بكل تنوعاتها وميولها[١].

ما فعله المرتضى من بعده هو أنه حسم مرجعية العقل وأولويته في بناء عمارة الاعتقاد، ما سمح بظهور نسقية مذهبية مترابطة الأجزاء، متكاملة المعاني، متماسكة في تدفق حججها وتعاقب استدلالاتها.

***

٤ . ٩ الشريف المرتضى: محاكاة المذاهب الإسلامية

مع المرتضى انتقل البناء الإمامي إلى مستوى جديد، هو في جانب منه استكمال لما شرع فيه المفيد في تحويل المذهب من حالة مشتتة إلى بنية موحدة، وفي جانب آخر إعادة بناء المذهب بناءً نسقياً، أي قيام المذهب على الضرورة العقلية البديهية، المستقلة عن

(١) أنظر كتاب الإرشاد للشيخ المفيد بصفته نموذجاً على ما نقول.

النقل بالكامل، ثم التفريع على هذه الضرورة والبناء عليها. هذا الأمر دفع المرتضى إلى التقليل من منزلة الرواية، ليكون العقل المرجعية الأولى والمستند الوحيد في بناء المذهب وترابط أجزائه. فعرف عنه تفرده في إنكار حجية الخبر الواحد، وهو إنكار حرر المرتضى من المفارقات التي وقع فيها المفيد، ومنح المرتضى سعة ورحابة وتماسكاً في بناء مذهب على أساس الانتظام العقلي لا الروائي.

كان الغرض من وراء كل ذلك تقديم المذهب بصيغة معقولة تقبل التداول العام، سواء في الاحتجاج وطرقه أو في اللغة العلمية. وهو أمر تحقق على يد المرتضى في جانبين: أولهما البناءات العقلية وفق القواعد المعتمدة والمتداولة، وثانيهما إخراج المذهب من الغرابة في مجالي الفقه، بالبرهان على أن ما يقوله الشيعة موافق في أكثره لمذاهب المسلمين.

يعلن المرتضى في كتابه الانتصار عزمه على: «بيان المسائل الفقهية التي شنع بها على الشيعة الإمامية، وادعي عليهم مخالفة الإجماع وأكثرها موافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين أو المتأخرين وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه من الأدلة الواضحة والحجج اللائحة ما يغني عن وفاق الموافق ولا يوحش معه خلاف المخالف، وأن أبين ذلك وأفصله وأزيل الشبهة المعترضة»[1].

لم تعد مادة المحاجّة هي النصوص الإمامية الخاصة، بل الأدلة المشتركة المعتمدة عند مذاهب المسلمين، وبالأخص مذاهب السنة، لذلك يصرح بأنه سيزيل الشبهات المعترضة على الشيعة الإمامية «بما هو طريق للعلم وموجب لليقين، إلا ما استعملناه في خلال ذلك من ذكر الأخبار التي ينقلها الفقهاء ويتداولونها في كتبهم محتجين بها دون الأخبار التي تنقلها الشيعة الإمامية».

كان رد المرتضى على شبهة مخالفة الإجماع وتفرد آرائهم عن بقية المذاهب، بأن تفرد الشيعة في موقف فقهي معين ليس بدعاً بين الفقهاء أنفسهم، فكل مذهب لديه خصوصية لا يستهجنها المذهب الآخر ولا يشنع عليه بها، والشيعة مثل غيرها في هذا المجال: «لا أحد من فقهاء الأمصار إلا وهو ذاهب إلى مذاهب تفرد بها مخالفوه كلهم على خلافها فكيف

---

(١) الانتصار، مصدر سابق، ٧٥.

جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب التي تفردوا بها ولم يشنع على كل فقيه كأبي حنيفة والشافعي ومالك ومن تأخر عن زمانهم بالمذاهب التي تفرد بها؟ وكل الفقهاء على خلافه فيها، وما الفرق بين ما انفردت به الشيعة من المذاهب التي لا موافق لهم فيها وبين ما انفرد به أبو حنيفة أو الشافعي من المذاهب التي لا موافق له فيها؟»[1].

بقيت الشبهة الأقوى حول الإمامية، وهي صحة نسبة المذهب إلى جعفر الصادق، يقول المرتضى: «فإن قالوا: لو كان ما يدعيه الشيعة في مذاهب الصادق والباقر عليهما السلام حقاً لوجب أن نعلمه كما علموه، ويزول الخلاف فيه منا كما علمت الشيعة بمذاهب سلفنا من أبي حنيفة والشافعي وغيرهما ممن تقدمهما. قلنا: ليس يجب أن يعلم الأجانب والأباعد من مذهب العالم ما يعلمه أصحابه وخلصاؤه وملازموه ومؤانسوه». أي إن الإرث المدون عن الأئمة صادر عن أصحاب الباقر والصادق الذين هم أعلم بخصوص معارفهم، ولا يشترط أن يكون ذلك معلوماً عند المذاهب الأخرى. فكما أن أصحاب الإمامية لا يعلمون تفصيل مذهب أبي حنيفة الذي لا يعلمه إلا أصحابه المنتمون إليه، فالأمر نفسه ينطبق على أن الإمامية أعرف بعلوم الباقر والصادق. يقول المرتضى: «ولهذا لا نعلم كثيراً من مذاهب أبي حنيفة وإنما يعلمها أصحابه والمنتمون إليه فمن هو أخص بالصادق والباقر من أصحابهما وشيعتهما أعلم بمذاهبهما ممن ليست له هذه الصفة معهما (ع)».

يعمد المرتضى إلى تشبيه نسب الإمامية إلى علي والصادق بنسبة المذاهب الفقهية إلى مؤسسيها الأوائل. وهو قياس مع الفارق، فالانتساب إلى فقيه متقدم يقوم على أساس الانتساب إلى قاعدة علمية أو منهج اجتهادي خاص أو بناء كلامي متميز تركه المؤسس الأول عبر مصنفات مدونة واجتهادات مقروءة، في حين أن الانتساب إلى علي والصادق وغيرهما من الأئمة هو انتماء ديني خالص، أي انتماء ملي بشبه انتماء جميع المسلمين إلى النبي الذي يختلفون فيه أشد اختلاف، إضافة إلى أن إرث هؤلاء الأئمة العلمي لم يكن مدوناً بأيديهم ولم يتركوا مصنفات خاصة بهم يمكن الجزم بنسبتها إليهم، تكون بمثابة الأصل والمرجع اللذين يمكن الرجوع إليهما والاحتكام إليهما. بل كان هنالك دوماً مشكلة

---

(١) الانتصار، مصدر سابق، ص. ٧٦.

الروايات المتضاربة والمتعارضة المنقولة عن لسان الأئمة، وعدم الجزم بنسبة المرويات إليهم وصدورها عنهم، وصعوبة القبول بتطابق تعاليم الأئمة ورؤاهم مع ما اعتمده المذهب من اجتهادات ومعتقدات، تم إنتاجها في فترة متأخرة جداً عن حياة الصادق، وجاءت بفعل النظر والاجتهاد والترجيح بين الأدلة الواردة عن الأئمة، لا بفعل النقل الحرفي لمواقف الأئمة أو الكشف اليقيني عنها.

لذلك فإن المطابقة بين مسلك الأئمة ومبانيهم من جهة وبين الإرث الروائي والمباني الفقهية والكلامية للمذهب الإمامي من جهة أخرى ليست مؤكدة، بل تنتفي حين نعلم حصول انقسامات بين أصحاب الأئمة أنفسهم في الكثير من المواقف الاعتقادية، وفي التناقض الحاصل في المرويات عنهم، وفي تعدد الاتجاهات الفقهية في فهم الروايات، خصوصاً بين أهل الحديث منهم الذين يقتصرون على لفظ الرواية وبين أهل النظر والاستدلال. وهي وضعية يصعب معها القول بأن كل ما يصدر داخل المذهب يطابق قول الإمام «المعصوم». ولهذا السبب لجأ المرتضى إلى المطابقة لا بين جميع مواد المذهب والإمام، بل بين ما يجمع عليه المذهب والإمام، لا لجهة أن الإمامية أعلم بقول الإمام من غيرهم، بل لجهة أن الإمام من أفراد المُجمعين.

محاولة المرتضى صياغة المذهب صياغة تداولية يفهمها ويقبلها الجميع، فرضت على المرتضى التقليل من موقع الرواية، إلى حد ذهابه إلى عدم حجية خبر الواحد، والشروع في تأسيس مطالب المذهب على قاعدة المبادئ العقلية المرتكزة في النفوس، والتي يفهمها العقل ويدركها من دون أي ترشيد من جهة خارجية.

***

٩ .٥ المرتضى وبناء النسق العقلي للمذهب

اعتبر المرتضى، الذي يبدو أنه تأثر بمعتزلي البصرة، أن أساس التكليف وأوله هو العقل. فحين قَصَر المفيد دور العقل على الدفاع عن التعاليم الروائية اعتبره المرتضى أساساً لتشييد عقائد الإمامية كلها. لم تعد الرواية بنظر المرتضى مرجعاً في تأسيس أي أصل، لأنه

أراد تأسيس التشيع على أصول عقلية ملزمة، في حين أن الرواية مجرد مؤيد وسند وليس دليلاً مستقلاً لبناء العقائد وكليات التشيع. الرواية تدعم المبنى من دون أن يقوم عليها أو يستمد منها أية مشروعية علمية أو دينية.

قلب المرتضى الأولوية بين الأدلة، ليصبح الأصل العقلي مستقلاً وقادراً على تدبر نفسه بنفسه من دون مساعدة الشرع، ويمكنه استخراج الضرورات من ذاته من دون الرجوع إلى النص. أي سيادة الأصل العقلي المستقل على كل ما عداه بما فيه الحقيقة الدينية أو الإيمانية نفسها. وهو سلوك أفقد النص الديني سلطته أمام العقل وبات تابعاً له بالكامل.

يقول المرتضى: «إن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو العقل، ولا يجوز أن يكون السمع، لأن السمع لا يكون دليلاً على الشيء إلا بعد معرفة الله وحكمته وأنه لا يفعل القبيح ولا يصدق الكذابين، فكيف يدل السمع على المعرفة.. ووجه دلالته مبني على حصول المعارف بالله حتى يصح أن يوجب عليه النظر، ورددنا على من يذهب من أصحابنا إلى أن معرفة الله تستفاد من قول الإمام، لأن معرفة كون الإمام إماما مبنية على المعرفة بالله تعالى،. وبينا أنهم عولوا في ذلك على أن معرفة الإمام مبنية على النظر في الأدلة. فهو غير صحيح»[1]. من الواضح هنا أن المرتضى يرد على المفيد، بقوله «ورددنا على من يذهب من أصحابنا» بأن معرفة الله تكليف مبني على السمع. فحصول المعارف عند المرتضى سابق على السمع، كذلك فإن معرفة الإمام والإمامة مبنية على المعرفة بالله وليس على النظر في الأدلة.

ولذلك فإن ظواهر النصوص من قرآن وسنة متواترة ودلالتها تبنى عند المرتضى على: «أدلة العقول ولا تقبل من خلال من تقتضيه أدلة العقول». بسبب تبعية دلالة النص للعقل. فكل ظاهر مخالف لدليل العقل لا بد من تأويله وصرفه عن ظاهره وليس العكس. فالقول النهائي هو للعقل، وكأن الشريعة جاءت لتبين مجمل أحكام العقل وتفصيل كلياته.

بل يذهب المرتضى مذهباً متطرفاً بعض الشيء في استناد كل شيء في الدين: الأصول والفروع معاً، إلى الأدلة العقلية اليقينية، والأدلة القاطعة الواضحة، يقول المرتضى: «إن فروع الدين عندنا كأصوله في أن لكل واحد منها أدلة قاطعة واضحة لائحة، وأن التوصل

---

(١) رسائل المرتضى، مصدر سابق، ص. ١٢٨

إلى العلم بكل واحد من الأمرين يعني الأصول والفروع ممكن صحيح، وأن الظن لا مجال له في شي من ذلك، ولا الاجتهاد المفضي إلى الظن دون العلم»[1].

بذلك عمد المرتضى إلى تأسيس جميع مطالب المذهب تأسيساً عقلياً، ابتداءً بأصول الدين وانتهاءً بأصول الفقه. يقول في «التذكرة»: «أصول الفقه لا تتم ولا تثبت إلا بعد ثبوت هذه الأصول (أصول الدين)، فهذه العلة تقتضي أن يتكلم على سائر أصول الدين من أولها إلى آخرها وعلى ترتيبها، فإن أصول الفقه مبنية على جميع أصول الدين مع التأمل الصحيح، وهذا يوجب علينا أن نبتدئ في أصول الفقه بالكلام على حدوث الأجسام وإثبات المحدث وصفاته وجميع أبواب التوحيد، ثم بجميع أبواب التعديل والنبوات، ومعلوم أن ذلك مما لا يجوز فضلاً عن أن يجب. والحجة في إطراح الكلام على هذه الأصول هي الحجة في إطراح الكلام على النظر وكيفية توليده»[2].

استناد أصول الفقه إلى أصول الدين يعني ضرورة قيامها بالكامل على قواعد عقلية رافعة لها، منتجة لليقين، ويكون أساس البحث أو الكلام فيها هو «النظر (الفكري) وكيفية توليده». أي هو بحث معرفي خالص، لا ينحصر بتوليد المعرفة الشرعية بل بتوليد المعرفة الخالصة، وهما أي الشرعي والعقلي واحد لقيام الأول على الثاني. ويعني أيضاً الترابط الوثيق بين مطالب المذهب، لتتخذ بمجموعها هيئة تناسق علمي وترابط منهجي، تزيل كل وجوه التناقض والتعارض بينها، ليصبح الكل منتجاً للجزء، والجزءُ دالاً على الكل وشاهداً له.

***

(١) المصدر نفسه، ص. ١٥٥.

(٢) لما كان الأصل والفرع في الإسلام مؤسساً تأسيساً عقلياً فقد ذهب المرتضى إلى لوازم هذا القول بأن غير المسلمين مكلفون بالفروع وليس فقط بالأصول: «يقول أهل الحق: إن اليهود والنصارى مخاطبون بشريعتنا مأمورون بكل شيء أمرنا به منها.. إنه يقدر على الإيمان والمعرفة بصدق الرسول، فيعلم مع ذلك صحة الشريعة ووجوبها عليه، فيفعل ما أمر به». فالإيمان والمعرفة تتحصلان بالدليل العقلي، وهو متوافر لكل الناس. ومع تطابق الشريعة ومؤدي العقل، يكون غير المسلم مكلفاً بالشريعة الإسلامية لتوافر الطريق إليها، الذي هو العقل. راجع: رسائل المرتضى، ج.١، ص. ٣٢٣.

٦ .٩ سقوط خبر الآحاد مطلقاً

نتيجة لذلك اتخذ المرتضى موقفاً حاسماً من أخبار الآحاد، واعتبر العمل بها مثل العمل بالقياس، لأن كليهما لا ينتجان علماً أو يقيناً: «ليس ينبغي أن ترجع عن الأمور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها، بما هو مشتبه ملتبس محتمل. وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة من حيث لا يؤدي إلى علم، فكذلك تقول في أخبار الآحاد. حتى أن منهم من يزيد على ذلك فيقول: ما كان يجوز من طريق العقل أن يتعبد الله تعالى في الشريعة بالقياس ولا العمل بأخبار الآحاد. ومن كان هذا مذهبه كيف يجوز أن يثبت الأحكام الشرعية عنه بأخبار لا يقطع على صحتها؟ ويجوز كذب راويها كما يجوز صدقه. وهل هذا إلا من أقبح المناقضة وأفحشها؟». فالطريق إلى الأصول والفروع معاً لا بد أن تكون بطريق القطع واليقين، وهذا ما لا توفره رواية الآحاد بحال، بل هي في كل أحوالها ظن متفاوت الدرجات، ولا تولد في أي دين أو مذهب إلا «أقبح المناقضة وأفحشها».

ويشير المرتضى إلى أن هذا المبنى هو اتجاه خاص داخل الإمامية، ويتميز عن أصحاب الحديث داخل المذهب، وهو موقف العلماء الذي يصفهم بأن «عليهم المعول ويدرون ما يأتون وما يذرون»، وهم خصوص علماء الإمامية الذين: «لا يجوزون أن يحتجوا بخبر واحد لا يوجب علما، ولا يقدر أحد أن يحكي عنهم في كتابه ولا غيره خلاف ما ذكرناه».

أما أصحاب الحديث الذين يمثلون تياراً مضاداً وقوياً داخل المذهب ولا يخفي احتجاجه من مسلكهم في إثبات الحكم الشرعي لمجرد روايته، فهذا بنظره زلل وتزوير. يقول المرتضى عنهم بأنهم: «رووا ما سمعوا وحدثوا به ونقلوا عن أسلافهم، وليس عليهم أن يكون حجة ودليلاً في الأحكام الشرعية، أو لا يكون كذلك. فإن كان في أصحاب الحديث من يحتج في حكم شرعي بحديث غير مقطوع على صحته، فقد زل وزور، وما يفعل ذلك من يعرف أصول أصحابنا في نفي القياس والعمل بأخبار الآحاد حق معرفتها، بل لا يقع مثل ذلك من عاقل وربما كان غير مكلف»[1].

---

(١) رسائل المرتضى، مصدر سابق، ص. ٢١١.

بل إن هؤلاء لم يتوقفوا بنظر المرتضى عند حد تزوير الشريعة، بل ذهبوا إلى تزوير أصول الدين بالاستدلال عليها من روايات الآحاد، ما أوقعهم في التشبيه والجبر. يقول المرتضى: «ألا ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة بأخبار الآحاد.. وربما ذهب بعضهم إلى الجبر وإلى التشبيه، اغتراراً بأخبار الآحاد المروية»[1].

وينبه المرتضى إلى أن القول بعدالة الراوي لا تصحح العمل بالرواية ولا تسوغها: «ولا يكفي ومن أشرنا إليه بهذه الغفلة يحتج بالخبر الذي ما رواه ولا حدث به ولا سمعه من ناقله فيعرفه بعدالة أو غيرها...ومعلوم عند كل من نفى العلم بأخبار الآحاد ومن أثبتها وعمل بها، أن هذا ليس بشيء يعتمد ولا طريق يقصد، وإنما هو غرور وزور». ويخدش المرتضى في القواعد المعمول بها للترجيح بين الروايات، بخاصة العمل بالحديث الأبعد من العامة، فيجد في هذا المسلك وقوعاً في الدور المنطقي: «فأما الرواية بأن يعمل بالحديثين المتعارضين بأبعدهما من مذهب العامة، فهذا لعمري دوري». لأن العمل بهذه القاعدة مستخلصة من رواية آحاد، وإذا كانت كذلك فكيف تكون معياراً على الترجيح بين روايتين متساويتين معها في درجة الحجية؟

يستخلص المرتضى من كل هذا بالقول: «فإذا كنا لم نعمل بأخبار الآحاد في الفروع، كيف نعمل بها في الأصول التي لا خلاف بيننا في أن طريقها العلم والقطع، وإذ قدمنا ما احتجنا إلى تقديمه، فهو الذي نعتمد عليه في جميع المسائل الشرعية»[2].

فالأساس عند المرتضى هو الدليل المولد للعلم (اليقين)، وكل عمل لا بد أن يكون قائما على علم أي يقين، ولهذا بطل عنده العمل بخبر الآحاد من جميع وجوهه، لا في العقائد فحسب بل في الفروع أيضاً. يقول المرتضى: «أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً وإن ظننت به الصدق،

(١) المصدر نفسه، ص. ٢١٢.

(٢) المصدر نفسه.

فإن الظن لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن كونه فساداً أو غير صلاح»[١]. هذا الموقف لا ينبع من مجرد غياب ما يوجب اليقين بجواز العمل بخبر الآحاد، بل لسبب أن العمل بخبر الآحاد بذاته ممتنع لأنه لا يوجب علماً أو يقيناً بحكم الله. ما يجعل الضرورة العقلية الأرضية الوحيدة التي لا تنافسها أية مرجعية أخرى في إعادة بناء المذهب الإمامي بناءً نسقياً.

***

٩ .٧ الإمامة ضرورة اجتماع

لما كانت الإمامة من أصول الاعتقاد الأولى، كان لزامٌ على المرتضى تأسيسها تأسيساً عقلياً خالصاً، بمعزل عن أي نص ديني من آية أو حديث نبوي. يقول المرتضى: «العقل قد دل على وجوب الإمامة، وإن كل زمان كلف فيه المكلفون الذين يجوز منهم القبيح والحسن والطاعة والمعصية – لا يخلو من إمام، وأن خلوه من إمام إخلال بتمكينهم وفادح في حسن تكليفهم ثم دل العقل على أن ذلك الإمام لا بد من كونه معصوماً من الخطأ والزلل، مأموناً منه فعل كل قبيح. وليس بعد ثبوت هذين الأصلين إلا إمامة من تشير الإمامية إلى إمامته. فإن الصفة التي دل وجودبها لا توجد إلا فيه، ويتعرى منها كل من تدعى له الإمامة سواه، وتنساق الغيبة بهذا سوقاً حتى لا تبقى شبهة فيها. وهذه الطريقة أوضح ما اعتمد عليه في ثبوت صاحب الزمان وأبعد من الشبهة. فإن النقل بذلك وإن كان في الشيعة فاشياً والتواتر به ظاهراً، ومجيؤه من كل طريق معلوماً، فكل ذلك يمكن دفعه وإدخال الشبهة فيه التي يحتاج في حلها إلى ضروب من التكليف»[٢].

كلام المرتضى واضحاً في أن إثبات الإمامة بطريق عقلي هو السبيل الوحيد البعيد عن الشبهات والتكلف. ثم بعد تأكيده على ضرورة تأسيس الإمامة تأسيساً عقلياً يشرع في إثبات مطلبين على حدة: أحدهما ضرورة الإمامة وثانيهما عصمة الإمام.

(١) المصدر نفسه، ص. ٢٠٢.

(٢) الانتصار، مصدر سابق، ص. ٣٥.

يصرح المرتضى بكل ثقة أن «**الذي يدل على وجوب الإمامة في كل زمان: فهو مبني على الضرورة، ومركوز في العقول الصحيحة**». هذه الضرورة المركوزة في العقول هي أننا «نعلم علماً - لا طريق للشك عليه ولا مجال - أن وجود الرئيس المطاع المهيب مدبراً ومتصرفاً أردع عن القبيح وأدعى إلى الحسن، وأن التهارج بين الناس والتباغي إما أن يرتفع عند وجود من هذه صفته من الرؤساء، وإما يقل وينزر، وأن الناس عند الإهمال وفقد الرؤساء وعدم الكبراء يتتابعون في القبيح وتفسد أحوالهم وينحل نظامهم. وهذا أظهر وأشهر من أن يدل عليه، والإشارة فيه كافية.. فالعقل قد دل على وجوب الإمامة، وإن كل زمان - كلف فيه المكلفون الذين يجوز منهم القبيح والحسن والطاعة والمعصية - لا يخلو من إمام، وأن خلوه من إمام إخلال بتمكينهم وقادح في حسن تكليفهم... والخلاف القوي في وجوب الإمامة عقلاً، فإنه لا يقول بوجوبها عقلاً غير الإمامية والبغداديين من المعتزلة وجماعة من المتأخرين، والباقون يخالفون في ذلك ويقولون المرجع فيه إلى السمع»[١].

القاعدة «العقلية» التي يدعي المرتضى أنها مركوزة في العقول الصحيحة، ليست في حقيقتها ضرورة عقلية، بل تمليها تجارب الشعوب وخبراتها، أي هي أقرب إلى أن تكون مقولة انتربولوجية تلائم النظرة السائدة زمن المرتضى في إدارة المجتمع ومفهوم السلطة والحكم. ما يعني أنها ليست قاعدة عقلية خالصة تنكشف مباشرة للإنسان لو تأمل باطنه، بل أساسها ارتكاز اجتماعي في زمن المرتضى حول إدارة المجتمعات والشعوب. فالمرتضى لم يميز بين البديهة العقلية وبين المرتكز الاجتماعي الذي يتلقاه الإنسان وينشأ عليه. حيث كانت مركزية السلطة هي الشكل الرائج حينذاك، ومن الواضح أن المرتضى لم يطلع على أشكال وأنماط الحكومات السابقة في التاريخ، ليدرك وجود أشكال متعددة في السلطة لا يشترط فيها حكم مركزي وسلطة حاكم مطلقة. فالشعوب شهدت سلطة مباشرة تدير بها الشعوب أمورها من دون أية سلطة مشخصة، بل عبر توافق عام على التقيد بضوابط وقيم وأعراف المجتمع، وشهدت أشكالاً برلمانية وجمهورية في الحكم تقلل من سلطة الحاكم وتقيده ويتخذ الحكم فيها طابعاً دستورياً ومؤسساتياً مثل الحكومات في روما وأثينا

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٣٦.

واسبرطة. لازم المرتضى وساوى بين انتظام المجتمع والمركزية الحادة للسلطة التي تحصر تدبير المجتمع بيد شخص واحد، متخيلاً أنها من الضرورات العقلية، وانطلق من هذه الملازمة لتأسيس ضرورة الإمام المطلق الصلاحيات. وهي ملازمة تاريخية لشكل خاص من أشكال الحكم وليس كل أنواعه، وتمثل مرحلة تاريخية من مراحل الوعي بالسلطة وأشكال الحكم. أراد المرتضى إنتاج الإمامة على الضرورة الاجتماعية فإذا به ينتجها على شرط الاستبداد، وأراد صياغتها صياغة عقلية فإذا به يحولها إلى مفهوم موقت يقف عند حدود العصور الوسطى في فهمها لمعنى السلطة والحكم.

تقدم المرتضى خطوة إلى الإمام باعتباره الإمامة ضرورة اجتماع لا ضرورة دين فقط. فالدليل العقلي نابع من انتظام المجتمع، والإمامة ليست أمراً يحتاج فيه المرء إلى معرفة تكليفه فحسب مثلما كان يصورها المفيد، بل يحتاج إليها لتدبير شؤون حياته. يقول المرتضى في الشافي: «الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا وقد أجمع المسلمون على وجوبها إلا ما يحكى عن أبي بكر الأصم من قدماء المعتزلة من عدم وجوبها إذا تناصفت الأمة ولم تتظالم..وجوب جنس الإمامة من الرئاسة في كل زمان...الذي يدل على ذلك إنما يعلم ضرورة باختبار العادات أن الناس متى خلوا من رئيس مهذب نافذ الأمر باسط اليد يقود الجاني ويؤدب المذنب، لشاع بينهم التظالم والتقاسم والأفعال القبيحة. وأنه متى دعاهم من هذه صفته كانوا إلى الارتداع والانزجار ولزوم المحجة المثلى أقرب»[1].

التأسيس الجديد للإمامة يختلف عن تأسيس المفيد الذي ربط الإمامة بالتكليف الديني، حيث اعتبر المرتضى أن وجوبها نابع من ضرورة انتظام الحياة التي لا تتحقق إلا «برئيس مذهب نافذ الأمر يقود الجاني ويؤدب المذنب»، الذي لولا وجوده: «لشاع بينهم التظالم والأفعال القبيحة». انتقال المرتضى من تأسيس الإمامة تأسيساً عقلياً، يعني أنها ليست منصباً دينياً بل هي منصب سياسي في المقام الأول، وأن وظيفة الإمام ليست لبيان الأحكام

(١) الرسائل، مصدر سابق، ص. ٣١٠.

وإنما لانتظام حياة الناس. ولهذا السبب فإن وجود الإمام ليس مانعاً لصدور المعصية من المكلفين فحسب وفق ما ذهب إليه المفيد،، بل هو، مانع من صدور القبيح منهم[1].

مع تأسيس الإمامة بصفتها ضرورة عقلية، يشرع المرتضى في استكمال ركن الإمامة الآخر وهو «**وجوب عصمة الإمام**» بالقول: «إن علة الحاجة إلى الإمام هي أن **يكون لطفا للرعية في الامتناع من القبيح وفعل الواجب**...ثم دل العقل على أن ذلك الإمام لا بد من كونه معصوماً من الخطأ والزلل، مأموناً منه فعل كل قبيح. فلو لم يكن كذلك لكانت علة الحاجة قائمة فيه إلى إمام آخر، لأن الناس إنما احتاجوا إلى إمام لكونهم غير معصومين، ومحال أن تكون العلة حاصلة والحاجة مرتفعة، لأن ذلك نقض العلة. ولو احتاج إلى إمام لكان الكلام فيه كالكلام في الإمام الأول، وذلك يؤدي إلى وجود أئمة لا نهاية لهم أو الانتهاء إلى إمام معصوم ليس من ورائه إمام، وهو المطلوب..ولا يمكن الطعن عليها إلا بالمنازعة في بعض الأصول التي ذكرناها، ومتى نازعوا في شيء من ذلك كان الكلام في تصحيح ذلك الأصل أولاً ثم في فرعه»[2].

استدلال المرتضى مقتبس من الاستدلال المُتبَّع على وجود الله عبر تسلسل العلل التي تتوقف عند العلة المكتفية بذاتها والمستغنية عن غيرها. وهذا يعكس الذهنية المتداولة في تشبيه تدبير المجتمع بتدبير الله للكون، فكما أن الله مركز الوجود كله ومرجعه، والكل محتاج وفقير إليه وهو الله الصمد الذي لا يحتاج إلى أحد ووجوده قائم بذاته، فإن المجتمع أيضاً بحاجة إلى جهة مركزية مكتفية بذاتها لا بمعنى القوة بل بمعنى التدبير والفهم والعلم، تعلم ولا تُعلَّم، تأمر ولا تؤمر، توجِّه ولا تُوجَّه. وهذا لا يكون إلا بأن تكون هذه الجهة إما

---

(١) لاحظ هنا أن الشيخ الطوسي سلك مسلك المرتضى نفسه في تأسيس الإمامة تأسيساً عقلياً خالصاً، معتبراً أن الإمامة لا تحتاج إلى دليل نقلي، بل تقوم كلها على العقل. يقول الطوسي: «وعلماء الأمة المعروفون مجموعون على وجوب الإمامة سمعاً، والخلاف القوي في وجوب الإمامة عقلاً، فإنه لا يقول بوجوبها عقلاً غير الإمامية والبغداديين من المعتزلة وجماعة من المتأخرين، والباقون يخالفون في ذلك ويقولون المرجع فيه إلى السمع». الشيخ الطوسي، الاقتصاد، مطبعة الخيام، قم ١٩٧٩، ص. ١٨٣.

(٢) الشريف المرتضى، المقنع في الغيبة، مؤسسة آل البيت، بيروت ١٩٩٥، ص. ٣٦.

مسددة من الله بأن يحول بينها وبين الخطأ والمعصية، وإما بأن يكون تكوينها وسجيتها معصومة. أي إما عصمة تكوينية تمتنع على الإمام الخطأ والمعصية وإما عصمة تسديد يكون الخطأ أو المعصية ممكنين فيه ولكن الله يسدده للطاعة دائماً.

لا ننسى أن هذا التصوير للسلطة ليس من ابتكار الإمامية، بل تم اقتباسه من الأدبيات السلطانية التي باتت منتشرة، وعمل العباسيون على تعميمها قبل قرنين من زمن المرتضى، بأن إرادة الخليفة هي إرادة الله، وأن ما يفعله الخليفة هو بتسديد منه.

****

٨.٩ الإمامة لطف من الله

إذا كانت الإمامة واجبة عقلاً فهل هي واجبة شرعاً؟ أي إذا أوجبها العقل فهل يوجبها الله.

هنا يلجأ المرتضى إلى الملازمة الضرورية التي تقتضيها قاعدة اللطف: بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع. يقول المرتضى: «العقل دل على أنه لا بد في كل زمان من إمام معصوم، لكون ذلك لطفاً في التكليف العقلي..ولما كانت كذلك في العقل فهي أيضاً لطفاً في الدين لأن الله يفعل بموجب حكم العقل، بحيث ما كان واجباً في العقل فهو واجب عند الله»[١].

بذلك يظهر الفرق بين المفيد والمرتضى. فالمفيد اعتبر العصمة للتمكين من الطاعة والبعد عن المعصية، في حين ذهب المرتضى وفق نسقه العقلي إلى اعتبارها فعلاً للواجب وتجنباً للقبيح. فالإمامة ضرورة اجتماع عند المرتضى لا ضرورة دينية. ولما كانت العصمة لطفاً لغايات تتعلق بضرورات الاجتماع البشري، فهي لم تعد سجية وخلقاً في تكوين الإمام بل هي بحسب المرتضى توفيق من الله للإمام بعدم صدور المعصية منه، لا أن صدورها ممتنع عنه بحكم تكوينه الذاتي.[٢].

---

(١) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، دانكشاه، طهران، ص. ٦٠٦.

(٢) عرف المفيد اللطف بأنه «ما يقرب المكلف معه من الطاعة ويبعده عن المعصية ولا حظ له في =

بعد إثبات أصلي الإمامة والعصمة، يرى المرتضى أن إثبات إمامة شخص الأئمة الإثني عشر باتت تحصيل حاصل: «وليس بعد ثبوت هذين الأصلين إلا إمامة من تشير الإمامية إلى إمامته، فإن الصفة التي دل العقل على وجوبها لا توجد إلا فيه، ويتعرى منها كل من تدعى له الإمامة سواه». فإثبات إمامة الأئمة تكون بتقصي أحوال المتصدين للسلطة، ومع انتفاء صفة العصمة في جميعهم ما عدا أشخاصاً محدودين، فإن الإمامة تكون متعينة فيهم[1].

= التمكين ولم يبلغ الإلجاء». كون الإمامة لطفاً من الله مستمداً من أن الله «لا يفعل إلا الاصلح لعباده ولما كان كذلك فإن إقامة الإمامة من الله والنص عليها من ضرورات الدين والحتم». هذه الملازمة تترجم على أن الإمامة لطف في الدين: «فالإمامة عندنا لطف في الدين، وهذا يظهر أيضاً في نصب الأئمة، وطاعتهم هي توفيق من الله..العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحبث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما». راجع: الشيخ المفيد، النكت الاعتقادية، دار المفيد، بيروت ١٩٩٣، ص. ٣٥.

(١) لما لم يستطع المرتضى الاستدلال على إمامة الأئمة المخصوصين عند الشيعة الإمامية بطريق العقل لأن العقل لا يدل على الشخص بل على النوع، عمد إلى الالتفاف على الدليل العقلي، بالقول إن تعيين الأشخاص الذين تتوافر فيهم صفات العصمة لا يمكن الاستدلال عليه استدلالاً عقلياً، بل بأسلوب التقصي التاريخي. من خلال النظر في صفات جميع الذين تصدوا للإمامة، ومع انتفاء صفة العصمة في جميع من تصدى للإمامة غير الأئمة الإثني عشر، فإن تعيين الإمامة بشخصهم يكون حتمياً بحكم عدم خلو كل زمان من إمام معصوم. وهو استدلال بمثابة قفزة كبيرة في الهواء، فعصمة الأئمة لا تثبت بنفيها عن كل من عداهم بل لا بد من إثباتها فيهم بطريق الاستدلال المباشر بالنظر في صفاتهم وتتبع مسلكهم، وهو أمر متعسر بسبب أن الاطلاع على جميع أحوال كل إمام ومعرفة كل تفاصيل سيرته أمر متعذر بل مستحيل. وهذا يمثل انسداداً معرفياً لمنهج المرتضى في إثبات عصمة وإمامة الأئمة وفق الضرورة العقلية. إذ إن حصر المتصدين للإمامة في كل زمن أمر غير ممكن، وقد يذكر التاريخ بعضهم ويغفل عن البعض الآخر، وقد يكون هنالك مؤهلون للإمامة لا نعلمهم ولم يذكرهم التاريخ. خصوصاً وأن مبنى الإمامية بأن الإمام قد يكون مغموراً ومستوراً ولا يعلم به أحد. هذا فضلاً عن أن جميع الأئمة اعتزلوا العمل العام، وكانوا يكررون باستمرار استقالتهم منها واعتزالهم التصدي لها طوعاً لا كرهاً، ما يعني أن كل محاولات الاستدلال على إمامة الأئمة (التي تشمل الإمامة السياسية) بعد الحسين أمر لا جدوى له لأن الأئمة أنفسهم أعلنوا عدم مطالبة غيرهم بطاعتهم طاعة سياسية. هذا إضافة إلى أن المرتضى وقع في دور فاضح، حين عمد إلى تأويل وقائع التاريخ لمصلحة عصمة الأئمة، ولجأ في الوقت نفسه إلى التاريخ ووقائعه لإثبات عصمة الأئمة. هذا كله يدل على أن إمامة الأئمة ليست في الأساس حقيقة عقلية، ولا يمكن الركون باعتراف المرتضى =

أما الغيبة التي يعترف المرتضى بأن رد الشبهات عليها بأسلوب الرواية فيها غير ممكن، بل السبيل الأسلم هو بإرجاعها إلى الأصلين العقليين بضرورة الإمامة وضرورة العصمة وتنساق الغيبة بهذا سوقاً حتى لا تبقى شبهة فيها. وهذه الطريقة يقول المرتضى «أوضح ما اعتمد عليه في ثبوت إمامة صاحب الزمان، وأبعد من الشبهة». ويعترف المرتضى بأنه رغم أن النقل فاش بين الشيعة حول الغيبة و«التواتر به ظاهراً» لكن هذا النقل لا يولد العلم، بل هو نقل (أي روايات) «يمكن دفعه وإدخال الشبهة فيه» وهي شبهات «يحتاج في حلها إلى ضروب من التكلف». أي ردود غير مقنعة، أما «الطريقة التي أوضحناها» فهي «بعيدة من الشبهات»[١].

تكون الغيبة بذلك فرعاً لأصل عقلي، وصحتها متعلقة بصحة أدلتها العقلية وإلزامها مستمداً من إلزام الأصول العقلية. يقول المرتضى: «**الغيبة فرع لأصول متقدمة، فإن صحت تلك الأصول بأدلتها، وتقررت بحجتها**.. وإذا كانت تلك الأصول غير صحيحة ولا ثابتة، فلا معنى للكلام في الغيبة قبل إحكام أصولها، فالكلام فيها من غير تمهيد تلك الأصول عبث وسفه. فإن كان المخالف لنا يستصعب ويستبعد الكلام في الغيبة قبل الكلام في وجوب الإمامة في كل عصر وصفات الإمام، فلا شك في أنه صعب بل معوز متعذر لا يحصل منه إلا على السراب. وإن كان له مستصعباً مع تمهد تلك الأصول وثبوتها، فلا صعوبة ولا شبهة، فإن الأمر ينساق سوقاً إلى الغيبة ضرورة إذا تقررت أصول الإمامة»[٢]. فالدليل النقلي وحده، بحسب المرتضى، لا يولد في إثبات الغيبة سوى السراب، لأن الغيبة بنظره متفرعة من أصل ثابت وضروري ظن المرتضى أنه ضرورة عقلية، وهو في حقيقته ليس سوى مفردة أنتروبولوجية تعكس ذهنية زمان المرتضى في انتظام حياة الناس وتدبير أمورهم.

= إلى الدليل النقلي لإثباتها لأن النقل بحسب المرتضى تدخل عليه الكثير من الشبهات التي لا يمكن دفعها إلا بكثير من التكلف، أي اصطناع الأدلة وربما تزييفها، ولا يحصل المستدل من الدليل النقلي منفرداً إلا على السراب بحسب تعبير المرتضى.

(١) الانتصار، مصدر سابق، ص. ٣٦.

(٢) راجع: الشريف المرتضى، المقنع في الغيبة، مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، بيروت ١٩٩٥، ص.٣٤.

كان من مستلزمات تأسيس الإمامة على الضرورة العقلية نفي قدرات الإمام الزائدة على وظيفة الإمامة. فانتقل الإيمان بالإمامة مع المرتضى من الإيمان بمكانة ومنزلة الأئمة الذاتية إلى الاعتقاد بوظيفتهم، أي الانتقال من العلاقة الشخصية معهم إلى الارتباط بهم على أساس وظيفتهم ومهامهم التي هي جزء ضروري لإدارة الدين والدنيا. هذا الأمر استلزم أيضاً التقليل من قدرات الإمام ونفي الكثير منها التي لا تناسب هذه المهمة. لذلك ورغم كثافة الروايات التي تتكلم عن معجزات الأئمة وحضورهم الغيبي، تجد هذا المنحى الجديد يقلل من أهميتها ويجزم في عدم ثبوت بعضها. وقد كان المرتضى أكثر جرأة من المفيد في إنكار الكثير من المعجزات والقدرات الخارقة التي نسبت إلى الأئمة. لذلك يقول المرتضى في معرض السؤال عن علم الأئمة بالغيب: «ليس من شرط الإمامة الإخبار عن الشيء قبل كونه، لأن ذلك معجز. وقد يجوز إظهار المعجزات على أيدي الأئمة عليهم السلام، وقد يجوز ألا يظهر على أيديهم. إلا أنا قد علمنا بالأخبار الشائعة أنهم عليهم السلام أخبروا بالغائبات، فعلمنا أن الله تعالى قد أطلعهم على ذلك»[1]. فالمرتضى يضع معجزات الأئمة في مقام الجواز، وينفي أن تكون قدرات ذاتية في الأئمة ممنوحة من الله، ولولا توقف المرتضى عند الرواية لما قبل بأية معجزة للإمام، على أساس أنها ليست من شروط الإمامة.

ويعلق المرتضى على القول بأن «الله تعالى لو لم يخلق محمدا وأهل بيته لم يخلق سماء ولا أرضا ولا جنة ولا نارا ولا الخلق»، بقوله: «وقد وردت رواية بذلك والمعنى فيها أن الله تعالى إذا علم المصلحة لسائر المكلفين في نبوة النبي(ص) وإبلاغه لهم الشرائع وأن أحدا لا يقوم في ذلك مقامه وكذلك للأئمة من ولده على نسقهم»، أي إن مكانة النبي والأئمة ليست مكانة كونية بل تشريعية، وعلى أساس مصلحة المكلفين، وليس على أساس مكانتهم في الكون والوجود. لذلك يؤكد المرتضى بأن القول: «لولا الإمام لما قامت السماوات والأرض ولا صح من العبد الفعل». ليس من أقوال الإمامية «فليس نعرفه قولا لأحد من الإمامية تقدم ولا تأخر، اللهم إلا أن يريد ما تقدم حكايته من قول الغلاة، فإن أراد ذلك فقد قال: إن الكلام مع أولئك ليس بكلام في الإمامة»[2].

---

(١) الانتصار، مصدر سابق، ص. ٢٨٢.

(٢) الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، مؤسسة اسماعيليان، قم ١٩٨٩، ج. ١، ص. ٤٢.

وهو إصرار لافت من المرتضى، يهدف إلى تنقية الإمامة من آثار التفكير الميثولوجي الذي اكتسح التفكير الإمامي لدى الأجيال التي سبقته، وتقديم الإمامة بصفتها حقيقة عقلية خالصة مؤيدة بالشرع لكن غير مستندة في ثبوتها إليه. صحيح أن تأسيسات المرتضى العقلية ترجمت ذهنية قروسطية في تمثلها للسلطة والحكم، ما تسبب بملازمة بين الإمامة والسلطة المشخصة[1]، إلا أن إصراره على تأسيس الإمامة تأسيساً عقلياً لا نقلياً، أمرٌ يسجل له، ويستدعي إعادة النظر بالتأسيسات العقلية السابقة، وإطلاق التفكير المعاصر في حقيقة الإمامة وفق مقتضيات الدولة المؤسسة التي انفكت الضرورة بينها وبين شخص الحاكم أو الإمام.

ما فعله المفيد ومن ثم المرتضى، أنه أخرج الإمامة من كونها مفهوماً غيبياً وسراً لا يمكن إدراك معناه، وأسبغ عليها معقولية تتعلق بوظائف الأئمة وليس مكانتهم الذاتية، بحيث يكون اتباع الإمام على أساس مصلحة المكلفين، وليس على أساس التعبد باتباعهم والسير خلفهم. لم يعد هنالك أساس لمبدأ «أمرنا صعب مستصعب» بل بات هنالك مهمة ووظيفة موكل بها الأئمة تتعلق بمصالح المكلفين، وهي وظيفة يكشف عنها العقل ويتطلبها التدبير الاجتماعي.



---

(١) وهي نوع من السلطات التي ظهرت في التاريخ البشري واستمرت لفترة طويلة قبل أن تستبدل بالسلطة المؤسسة. وهي سلطة يتملكها من يحوز على اليد العليا في المجتمع ويتمكن من فرض إرادته على الآخرين وانتزاع الطاعة منهم. هذه السلطة تنزع نحو الإطلاق والشمول من دون أن تتحدد وظائفها وتتخصص مهامها، والإكراه أو القهر هو سمتها وصفتها الأساسية. لذلك تجد الأفراد حين يمسكون بهذه السلطة يمارسونها كما لو كانت ملكاً لهم ويتصرفون بمعزل عن رضى غيرهم ويستعملونها كما يحلو لهم من دون أن يكون عليهم تأدية حساب أو اتباع أساليب وقواعد ملزمة، ما يجعل هذه السلطة تتخذ شكل النفوذ الفردي الذي يتجلى في ارتفاع بعض الأفراد فوق مستوى الآخرين، واكتسابهم قوة تأثيرية تسمح لهم بالاستفادة من الظروف الاجتماعية المؤاتية لتشخص السلطة، حيث يتخذ هذا النفوذ إما شكل قداسة يتهيب الجميع مخالفتها وعصيانها، وإما علاقة السيد بالعبد، وإما خضوع الضعيف للقوي ولجوؤه إليه للحماية. راجع: السلطة السياسية، مصدر سابق، ص. ٢٧-٣٦. راجع أيضاً: جورج بالانديه، الأنتربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٦، ص. ٧٥-٨٥..

٩ .٩ إجماع الفرقة المحقة

وضع المرتضى أساساً جديداً لحجية الإجماع، وهو: «تضمنه قول الحجة (الإمام).. وليس في إجماع الأمة حجة من حيث كان إجماعا، ولكن من حيث كان فيها الإمام المعصوم، فإذا ثبت أنها كلها على قول، فلا شبهة في أن ذلك القول هو قول المعصوم، إذ لو لم يكن كذلك، كان الخبر عنها بأنها مجمعة باطل، فلا تصح الحجة بإجماعها لهذا الوجه»[1].

حجية الإجماع وفق هذا التأسيس الجديد، حررت المرتضى من مأزقين:

أولهما مأزق تشكيكه بالإرث الروائي الشيعي كله، وتعريضه للإهمال وربما للتلف، بسبب رفضه العمل بحديث الآحاد مطلقاً، لا في الأصول ولا في الفروع. ومع عدم إمكان التعرف إلى الشريعة إلا من خلال الروايات الآحادية، فإن باب معرفة الشريعة يكون منسداً. وهو مأزق تحرر منه المرتضى بتنزيل أكثر الروايات المتداولة بين الشيعة الإمامية، روايات مجمع عليها بين علماء الفرقة «المحقة»، يجعلها بمرتبة العلم واليقين. وفي ذلك التفاف واضح على مبناه بعدم جواز العمل بأخبار الآحاد، إذ بدلاً من تسويغ العمل بها بحسب درجة يقينها واحتمالات قربها من الواقع، إذ به يُنزِّلها منزلة اليقين ودرجة المطابقة مع الواقع. فوقع في دوغمائية ولدت لديه يقيناً وقطعاً من أدنى نظر، أدت إلى تبنيه مواقف متصلبة تجلت في مساواة المخالفين للمذهب في الفروع والأصول معاً، وفي القول بأن اليهود والنصارى مكلفون بالفروع والأصول معاً.

ثانيهما، إن إجماع الفرقة المحقة طريق إلى معرفة قول ورأي الإمام الغائب الذي انقطعت جميع طرق الاتصال به. يقول المرتضى: «وهاهنا طريق آخر يتوصل به إلى العلم بالحق والصحيح من الأحكام الشرعية عند فقد ظهور الإمام وتميز شخصه، وهو إجماع الفرقة المحقة من الإمامية التي قد علمنا أن قول الإمام داخل في أقوالها وغير خارج عنها. فإذا أطبقوا على مذهب من المذاهب، علمنا أنه هو الحق الواضح والحجة القاطعة، لأن قول الإمام الذي هو الحجة في جملة أقوالها، فكأن الإمام قائله ومتفردٌ به، ومعلوم أن قول

(١) التذكرة، مصدر سابق، ص. ٤٥.

الإمام - وهو غير مميز العين ولا معروف الشخص - في جملة أقوال الإمامية، لأنا إذا كنا نقطع على وجود الإمام في زمان الغيبة بين أظهرنا ولا نرتاب بذلك، ونقطع أيضاً على أن الحق في الأصول كلها مع الإمامية دون مخالفيها، وكان الإمام لا بد أن يكون محقاً في جميع الأصول، وجب أن يكون الإمام على مذاهب الإمامية في جميعها على مذهب من المذاهب في فروع الشريعة، فلا بد أن يكون الإمام وهو سيد الإمامية وأعلمها وأفضلها في جملة هذا الإجماع».

هذا أيضاً من الملازمات الخطيرة التي وقع فيها المرتضى، إذ بدلاً من بقاء الإمام حقيقة تعلو على أية جزئية أو جماعة خاصة، بحكم أن إمامته نابعة من ضرورة عقلية كلية يفترض بها أن تكون لمصلحة المجتمع بأسره وتتوزع فضائلها على الجميع، إذ بهذا المنصب الكلي يتحول إلى انتماء خاص، وهوية فرقة، وعصبية جماعة. ما فعله المرتضى هو أنه طابق بين الإمامة، بصفتها ضرورة عقلية مرتكزة في النفوس، وبين المذهب الإمامي، أي طابق بين الإمامة والإمامية. ولم يلتفت إلى أن تحويل الإمامة إلى انتماء مذهبي خاص داخل المجتمع الأوسع، هو نفي لحقيقة الإمامة نفسها وطبيعتها، التي تستلزم عمومية موقعها وبقائها على مسافة واحدة من جميع مكونات المجتمع. هذا يؤكد الترابط الذي ذكره ابن خلدون بين الرئاسة والعصبية في الوعي السائد آنذاك، عبَّر عنه المرتضى أفضل تعبير حين طابق بين الإمامة والمذهب، الذي اتخذ الانتماء إليه وظيفة العصبية القبلية، ما جعل الخلاص يتحقق بغلبة معتقد على معتقد آخر، وقيام السلطة والحكم على إخضاع عصبية خاصة لكل العصبيات الأخرى[1].

***

استكمل المرتضى بناء المذهب بناءً عقلياً متكاملاً، بمعنى أنه وضع أصولاً عقلية وقواعد استدلالية حصّن بها ثوابت المذهب وكلياته، ولم يعد بحاجة إلى النقل أو الإرث الروائي للدفاع عن المذهب أو تأسيس مقولاته، لأن التأسيس على النقل لم يدفع الشبهات

(١) راجع: وجيه قانصو، المنزلقات الطائفية في الثورات العربية، مجلة عمران، المركز العربي للبحوث ودراسة السياسات، العدد الأول، ٢٠١٢.

ولا يبدد الشكوك ولا يفحم الخصم أو يلزمه. كما أنه أعاد بناء المذهب على قواعد «العلم» المعمول به في بغداد، لاكتساب الاعتراف والمشروعية العلمية، فلا يعود مذهب حشو ومناقضة بحسب قول الخصوم والمشككين، بل مذهب الضرورة العقلية المرتكزة في النفوس التي لا يمكن لأحد دحضها أو التنكر لها. بل بات التنكر لها مكابرة وخطيئة دينية تصنف في خانة حد الكفر.

سخَّر المرتضى المقولات العقلية المتداولة في بغداد، التي جاءت إثر نتاجات متراكمة للمعتزلة في موضوعات متعددة، وإثر ظهور الفلسفة والمنطق اليونانيين. لا لتحصين المذهب فحسب، بل للتعالي بهذا المذهب وتأكيد فرادته بأنه مذهب الفرقة المحقة من بين جميع الفرق، وهي الفرقة التي تنتمي إلى الإمام المعصوم الغائب، وهو ينتمي إليها، وواحد من أفرادها وعلمائها، ما يجعل قول هذه الفرقة قول الحجة نفسه.

عاد المذهب الإمامي في بغداد إلى حضن الفضاء الإسلامي العام، واندرج تحت أطر تفكيره ومسلماته. فالإمامية لم تقدم أية مقولة عقلية جديدة، أو تقنية استدلال خاصة به، بل دخل في نسيج بغداد العلمي، وبرع في استعمال وتوظيف المحاجّات العقلية المتداولة، ليظهر تفوقه وتفرده، من دون أن يدرك أن الضرورات العقلية التي اعتمدها هي نتاج فضاء قروسطي، أي هي مفاهيم أنتربولوجية وليست مقولات عقلية صالحة لكل زمان ومكان، بخاصة مفهوم الإمامة الذي أعاد المرتضى تأسيسه على مفهوم السلطة السائد والمألوف، القائمة على المركزية الحادة للحاكم، وعلى التأييد والتسديد الإلهي له. وهو فهم لا يختلف عن مفهوم العباسيين للسلطة الذي روجوه وعمموا له، وبات جزءاً من الأدبيات السلطانية المتداولة.

لم يتمكن المرتضى ولا يمكنه في زمانه تخيل سلطة غير مشخصنة، أي سلطة تقوم على المؤسسة التي تبقى ويتغير فيها الأشخاص، وسلطة تستمد عصمتها لا من التسديد الإلهي أو اللطف الإلهي في فعل الواجب وتجنب القبيح، بل هي صناعة وفن يكتسبان بتراكم الخبرات واختبارات التجربة والخطأ. فالعصمة في المجال العام باتت فعل ابتكار ووضعية انتظام اجتماعي، لا ترتبط بحسن نيّات الحاكم أو فضيلته، بل في النظام والإطار

اللذين يتقيد في داخلهما صاحب السلطة. ما رآه المرتضى هو سيادة معتقد على آخر لا مجالاً عاماً يتسع المعتقدات كلها، وسلطة شخص لا كائناً معنوياً اسمه الدولة.

بنى المرتضى نسقية عقلية شبه كاملة حول المذهب، إلا أن منهجه أوقعه ضحية ضرورات «عقلية» أحالت المذهب إلى ثوابت جامدة وصارمة، أسقط فيه الإرث الروائي بشحطة قلم، ولم يخلق داخل المذهب فاعلية اجتهاد وديناميكية نظر واستنباط تكفل لهذا المذهب الاستمرارية والقدرة على معالجة مسائله المستجدة، وهو ما تصدى له تلميذه الشيخ الطوسي.

***

٩ . ١٠ الطوسي واكتمال أنظومة الاجتهاد

لم يضف الطوسي كثيراً على مباني المرتضى العقلية، ولم يخرج عن المسلك الذي سلكه في بيان العقائد على أساس عقلي، بحيث يمكن القول إن الطوسي بقي منتمياً إلى مباني استاذه المرتضى العقلية، وتكاد تكون دفاعاته العقائدية هوامش على متون المرتضى، مثلما فعل في تلخيصه لكتاب الشافي للمرتضى والتعليق عليه. وقد تابع الطوسي المسلك الإمامي البغدادي في تأهيل المذهب تأهيلاً علمياً ليكون من المذاهب المعترف بها داخل دائرة التداول العلمي والفكري في بغداد. إلا أن الشيخ الطوسي نهج منهجاً زاوج فيه بين المنهاجين العقلي والنقلي، لا بنحو تبعية العقل للنقل والاهتداء به مثلما ذهب إليه المفيد، وإنما على أساس استقلال كل واحد منهما عن الآخر، مع إمكانية التطابق بين مؤدى كل منهما للآخر بموجب القاعدة بأن ما حكم به الشرع حكم به العقل وما حكم به العقل حكم به الشرع.

أخرج الطوسي العقل من سلطة النقل، وأخرج النقل أيضاً من سلطة العقل، وأنشأ لكل منهما مجاله الخاص، مع الحرص على رفع أي تعارض أو اصطدام يحصل بينهما، مؤسساً بذلك مباحث تعارض الأدلة ومقترحاً آليات الجمع أو الترجيح بينها، مستعرضاً تقنيات النظر

والاستدلال للوصول إلى الأصل أو الفرع، والتي تضمنت ممارسات تأويل للأدلة وتركيب بينها، ليكون الطوسي المؤسس الفعلي الأول للاجتهاد الفقهي داخل المذهب الإمامي.

تميز الطوسي عن أستاذه المرتضى بالقول إن معرفة الله وأصول الدين لا تعرف بالضرورة العقلية ولا بالدليل النقلي (المتواتر أو غيره) بل بالنظر والاستدلال. يقول الطوسي: «لا طريق إلى معرفة الأصول إلا بالنظر في طرقها، ولا يمكن الوصول إلى معرفتها من دون النظر. وإنما قلنا ذلك لأن الطريق إلى معرفة الأشياء أربعة لا خامس لها: (أولها) أن يعلم الشيء ضرورة لكونه مركوزاً في العقول، (والثاني) أن يعلم من جهة الإدراك إذا أدرك وارتفع اللبس، كالعلم بالمشاهدات والمدركات بسائر الحواس (والثالث) أن يعلم بالأخبار، كالعلم بالبلدان والوقائع وأخبار الملوك وغير ذلك، (والرابع) أن يعلم بالنظر والاستدلال. والعلم بالله تعالى ليس بحاصل من الوجه الأول، لأن ما يعلم ضرورة لا يختلف العقلاء فيه بل يتفقون عليه، والعلم بالله فيه خلاف بين العقلاء فكيف يجوز أن يكون ضرورياً. وليس الإدراك أيضاً طريقاً إلى العلم بمعرفة الله تعالى، لأنه تعالى ليس بمدرك بشيء من الحواس. والخبر أيضاً لا يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفته، لأن الخبر الذي يوجب العلم هو ما كان مستندا إلى مشاهدة وإدراك..فإذا بطل أن يكون طريق معرفته الضرورة أو المشاهدة أو الخبر، لم يبق إلا أن يكون طريقه النظر»[1].

معرفة الله بهذا لا تتحصل بالرجوع إلى قاعدة مرتكزة في النفس، أو استبطان تأملي وذاتي، أو توسيط قضية مفردة من مفردات المعارف المكتسبة بالخبرة والمشاهدة، بل هي وليدة نشاط ذهني مارس فعلاً تركيبياً بين القضايا، وأجال النظر في الاحتمالات، واستدل عبر الربط الترجيح بين قضايا متعارضة.

لهذا السبب عرَّف الطوسي العقل بأنه: «عبارة عن مجموع علوم إذا اجتمعت سميت عقلاً: مثل العلم بوجوب واجبات كثيرة: مثل رد الوديعة، وشكر المنعم، والإنصاف، وقبح قبائح كثيرة: مثل الظلم والكذب والعبث، وحسن كثير من المحسنات: مثل العدل والإحسان والصدق، ومثل العلم بقصد المخاطبين وتعلق الفعل بالفاعل ومثل العلم بالمدركات مع

---

(١) الاقتصاد، مصدر سابق، ص. ٤٥.

ارتفاع الموانع وزوال اللبس، وغير ذلك. وسميت هذه العلوم عقلاً لأمرين: أحدهما، أن يكون لمكانها يمتنع من القبائح العقلية، ويفعل لها واجباتها تشبيهاً بعقال الناقة، والثاني أن العلوم الاستدلالية لا يصح حصولها إلا بعد تقدمها، فهي مرتبطة بها، فسميت عقلاً تشبيهاً أيضا بعقال الناقة»[1].

اعتبار العقل مجموع العلوم التي تشكل أرضية أولى لأي نظر واستدلال، يعني أن الطوسي لم يقصر العقل على ما هو مرتكز في النفس من قضايا وأحكام، بل يشمل ما يتحصل ويتأكد بالخبرات والاكتساب. ما يعني أن العقل أقرب عنده إلى جهاز إنتاج للمعارف استناداً إلى علوم أو معارف مسبقة، بعضها مرتكز في النفوس (فطري) وبعضها مكتسب وصل مستوى ثبوتها درجة اليقين. تعريف الطوسي هذا للعقل، جعله يتخذ هيئة تركيبية لا مجرد قضايا مفردة، وجعله أقرب إلى أن يكون واقعاً في طريق إنتاج المعارف وتوليدها، أي جزءاً من نشاط ذهني وفكري. وهذا ينسجم مع قول الطوسي بأن معرفة الأصول والفروع هي معارف اكتسابية تتحصل بالنظر والاستدلال لا مجرد استنادها إلى أصل مفرد، بل هي نتاج نشاط تركيبي وتوليدي لا مجرد إحالة إلى قضية مفردة.

النظر والاستدلال، لا يقتصر دورهما عند الطوسي على معرفة الله، بل يشمل فهم الفروع أي أحكام الدين التفصيلية، حيث لم تعد الرواية أو الدليل العقلي مصدر المعرفة بالأصول والفروع، بل مصدرهما النظر والاستنباط، أي الاجتهاد الفكري وفق قواعد علمية محددة. بذلك انتفت المطابقة بين حكم الله والرواية أو ما يدل عليه النص، ليصبح الحكم نتاج نشاط ذهني خاص عمد الطوسي إلى وضع أصوله وقواعده وآلياته وإجراءته.

إذا نجح المرتضى في تغليف المذهب تغليفاً عقلياً خالصاً يحصنه من أية إشكالات تعترض تفاصيله الملتبسة، وترفع عنه عبء النظر في الأدلة النقلية لرفع التعارض بينها، أو تأويلها، فإن الطوسي خلق دينامية الاجتهاد الفقهي وحتى الكلامي داخل هذا المذهب وفق أصول وقواعد اجتهادية شاملة، تجلت لا في تأصيلات قواعد التفكير الكلية فحسب، بل في ممارسات استدلالية شكلت نموذجاً مثالياً يحتذى به في النشاط الفقهي داخل المذهب

(١) الرسائل العشر للطوسي، مصدر سابق، ص. ٨٣-٨٤.

لقرون عدة. ليخرج المذهب بعد الطوسي مكتمل الحلقات، شاملاً في مسائله، متماسكاً في بنيانه. اختلف الطوسي عن المرتضى، بأن الثاني انشغل بالبرهان على المطابقة بين المعتقد والحقيقة، في حين انشغل الأول على بيان طرق إنتاجها.

***

٩ .١١ من الرواية إلى الاجتهاد

يقول الطوسي في الخلاف: «فإني لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية، ويستنزرونه، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون: إنهم أهل حشو ومناقضة، وإن من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول لأن جل ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين، وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أن جل ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه تلويحا عن أئمتنا الذين قولهم في الحجة يجري مجرى قول النبي صلى الله عليه وآله إما خصوصاً وإما عموماً وإما تصريحاً أو تلويحاً»[1].

عبارة الطوسي تنقل نظرة المذاهب الأخرى لحال المذهب الإمامي بأنه «مذهب حشو»، أي لا يقوم على قاعدة علمية وعاجز عن إنتاج معرفة، ويعاني «مناقضة» في داخله بسبب تناقض رواياته وتعارض مسائله، إضافة إلى خلو الإمامية من قواعد اجتهادية ومبان علمية، تمكن أهله من التفريع على الأصول، بسبب غياب الأصول نفسها وغياب النشاط الاجتهادي في تفريع المسائل. وهي تهمة لا ينفيها الطوسي، ويعمد إلى دفعها بالقول بأن أصول الاجتهاد موجودة عند الإمامية، لكن لا على هيئة قواعد ومبان مصوغة صياغة علمية، بل هي موجوده في «أخبارنا ومنصوص عليها تصريحاً أو تلميحاً» في النصوص المروية عن الأئمة، أي هي أصول تُتَداولُ بصيغة التداول اللفظي للرواية، لا بصيغة وعيها وتداولها على هيئة قواعد علمية. هي قواعد ضمنية داخل النصوص المروية عن الأئمة لكنها لم تتأصل بعد

---

(١) المبسوط، مصدر سابق، ج. ١، ص. ٢.

أي لم تتخذ صفة القاعدة المعرفية القادرة على إنتاج معارف أخرى. وذلك بسبب عدم رواج «أسلوب النظر والاستدلال» بحسب رأي الطوسي، وغياب ممارسة التفريع على الأصول أو إلحاق الفروع بالأصول. وهو ما جعل الطوسي يعترف بغياب الأسس الاجتهادية التي تمكن فقهاء الإمامية من «تركيب المسائل بعضها على بعض وتعليقها والتدقيق فيها» التي برعت فيها المذاهب السنية حينذاك. وهي مهمة، أي العمل على بناء أصول الاجتهاد وقواعده، ادعى الطوسي أنه أول المتصدين لها.

ويبين الطوسي حال النشاط الفقهي للشيعة الإمامية في زمانه، أي النشاط الذهني في التعرف إلى الأحكام الدينية، ويكشف عن أن الاجتهاد على أصول أو قواعد، لم يكن رائجاً إذ «إن الطائفة تبدي قلة رغبة في هذه.. وترك عنايتهم به لأنهم ألقوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها». فالذهنية الإمامية كانت ذهنية التقيد بلفظ الرواية وليس مضمونها فقط، وكان علماء الإمامية يفتون بلفظ الرواية، بحيث لو عُبِّر عن الرواية بمعناها لا لفظها «لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها». وهذا يبين تمسك الإمامية بلفظ الرواية عن الإمام، واحتياطهم بل تهيبهم من النظر والتفكر والتدبر فيها، الذي كان على ما يبدو من المحظورات الفكرية، بسبب أن الرواية بنظرهم هي قول الإمام نفسه، وفائض الروايات المتداولة بينهم، يغنيهم عن الاجتهاد والنظر، ما جعلهم بنظر غيرهم «أهل حشو ومناقضة»، وتسبب لهم بحال قصور فكري ومعرفي ولدت استخفافاً بهم من المذاهب الأخرى التي مضى على تأسيسها العلمي ما يتجاوز القرنين من الزمن، وراكمت رصيداً كبيراً في بناء الأصول والتركيب بين المسائل والتفريع على الأصول، في حين بقي النشاط الإمامي نشاطاً روائياً خالصاً يرتعب من تغير لفظ الرواية نفسها، ويصاب بارتباك معرفي إزاءه: «لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها»[١].

---

(١) يقول أحد علماء الإمامية المعاصرين: قبل هذا الوقت (زمن الطوسي)، كانت الكتب الفقهية لهذه الطائفة عبارة عن سلسلة مجموعات من الروايات والأحاديث الواصلة إليهم عن أئمتهم في الأحكام والحلال والحرام والعبادات والمعاملات وغيرها من أقسام الفقه. وقد جمعت بالتدريج خلال القرون الثلاثة التي مضت على الطائفة، وهي كتب تحمل عنوان: الأصل، أو الجامع، أو النوادر، =

ويبين الطوسي أنه عمل في السابق كتاب النهاية الذي كان بمثابة تجميع لما هو مفرق وترتيب المرويات والجمع بين النظائر منها، لكنه اعترف أنه لم يتعرض «للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظايرها»، فكان عمله هذا توثيقياً وتجميعياً لا مادة علمية فيه وخال من أي نشاط اجتهادي في داخله، بل كان غرضه تسهيل تداول المسائل في الأبواب المتعددة مع الوفاء للسلوك السائد بجمع أكثر ذلك «بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك». ولما أراد استكمال المسائل الفرعية كلها، بأن يعمل كتاباً «يضاف إليه كتاب النهاية، ويجتمع معه يكون كاملاً كافياً في جميع ما يحتاج إليه»، وجد أن هذا لا يولد معرفة ولا يساعد على النظر في هذه المرويات المنقولة بألفاظها، لأن ذلك يتطلب أصولاً وقواعد لا بد من حيازتها لفهم مسائل وأحكام هذه الروايات. يقول الطوسي: «ثم رأيت أن ذلك يكون مبتوراً يصعب فهمه على الناظر فيه لأن الفرع إنما يفهمه إذا ضبط الأصل معه»، وهو استنتاج دفعه إلى العدول عن غرضه، والشروع في تأسيس أصول وقواعد لا بد منها لفهم الفرع، أي تأسيس ضوابط الاجتهاد ليكون بالإمكان تحديد الموقف الديني تجاه الوقائع الجزئية المتعددة.

هذا العدول كان مدخلاً لما يمكن اعتباره تأسيس أصول الاجتهاد الإمامي. وهي أصول ما كان بالإمكان حيازتها إلا من الخبرات الفقهية السابقة عليه في المذاهب الأخرى، التي سبقت الفقه الإمامي بأكثر من قرنين ونصف القرن. يقول الطوسي: «فعدلت إلى عمل كتاب يشتمل على عدد جميع كتب الفقه التي فصلها الفقهاء وهي نحو من ثلاثين كتاباً أذكر كل كتاب منه على غاية ما يمكن تلخيصه من الألفاظ، وأعقد فيه الأبواب، وأقسم فيه المسائل، وأجمع بين النظاير، وأذكر أكثر الفروع التي ذكرها المخالفون، وأقول: ما عندي على ما يقتضيه مذاهبنا ويوجبه أصولنا بعد أن أذكر جميع المسائل، وإذا كانت المسألة أو

= أو المسائل أو غيرها، وكان البعض منها مفصلاً مشروحاً، والبعض الآخر مختصراً، وبعضها منظم مبوب، وبعضها متفرق من دون تنظيم معين... وفي جميع هذه الكتب التي كانت على شكل الرواية والحديث الذي ينتهي سنده إلى الأئمة من آل البيت لم يكن للمؤلف حظ سوى الجمع والرواية، دون البحث والدراية». راجع: تقديم كتاب الرسائل العشر، مصدر سابق، ص. ٤٥.

الفرع ظاهراً أقنع فيه بمجرد الفتيا وإن كانت المسألة أو الفرع غريباً أو مشكلاً أومئ إلى تعليلها ووجه دليلها ليكون الناظر فيها غير مقلد ولا مبحث، وإذا كانت المسألة أو الفرع مما فيه أقوال العلماء ذكرتها وبينت عللها والصحيح منها والأقوى، وأنبه على جهة دليلها لا على وجه القياس..»[١]. هذا النوع من النشاط الفقهي القائم على الاجتهاد لا النقل اللفظي للرواية، هو بنظر الطوسي: «لا نظير له لا في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين لأني إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع مستوفياً مذهبنا بل كتبهم وإن كانت كثيرة فليس تشتمل عليهما كتاب واحد، وأما أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار إليه بل لهم مختصرات، وأوفى ما عمل في هذا المعنى كتابنا النهاية وهو على ما قلت فيه»[٢].

ويبين الطوسي جانباً آخر في إرث المذهب الروائي، وهو التناقض والتضاد الحاصل فيه. يقول في كتاب الخلاف: «ذاكرني بعض الأصدقاء ممن أوجب حقه بأحاديث أصحابنا.. وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد، حتى لا يكاد يتفق خبر إلا وبإزائه ما يضاده ولا يسلم حديث إلا وفي مقابلته ما ينافيه، حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا»[٣].

وهو وضع تسبب بالطعن من قِبَل مخالفي المذهب، فقالوا بحسب ما نقل الطوسي: «وذكروا أنه لم يزل شيوخكم السلف والخلف يطعنون على مخالفيهم بالاختلاف الذي يدينون الله تعالى به ويشنعون عليهم بافتراق كلمتهم في الفروع، ويذكرون أن هذا مما لا يجوز أن يتعبد به الحكيم، ولا أن يبيح العمل به العليم، وقد وجدناكم أشد اختلافاً من مخالفيكم وأكثر تبايناً من مباينيكم، ووجود هذا الاختلاف منكم مع اعتقادكم بطلان ذلك دليل على فساد الأصل حتى دخل على جماعة ممن ليس لهم قوة في العلم ولا بصيرة بوجوه النظر ومعاني الألفاظ شبهة، وكثير منهم رجع عن اعتقاد الحق لما اشتبه عليه الوجه في ذلك، وعجز عن حل الشبهة فيه»[٤].

---

(١) المبسوط، مصدر سابق، ص. ٣

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، ص. ٢.

(٤) المصدر نفسه.

هذا الوضع غير المنضبط تسبب بخروج منتمين للمذهب الإمامي إلى مذاهب أخرى، وهي وضعية تظهر حال المذهب في زمن الطوسي وعدم اجتماعهم على مسألة واحدة، والتي لا تقتصر على الفروع في المسائل الفقهية بل على الأصول الاعتقادية أيضاً التي تطال الإمامة نفسها. يقول الطوسي: «سمعت شيخنا أبا عبد الله أيده الله يذكر أن أبا الحسين الهاروني العلوي كان يعتقد الحق ويدين بالإمامة فرجع عنها لما التبس عليه الأمر في اختلاف الأحاديث وترك المذهب ودان بغيره لما لم يتبين له وجوه المعاني فيها، وهذا يدل على أنه دخل فيه على غير بصيرة واعتقد المذهب من جهة التقليد، لأن الاختلاف في الفروع لا يوجب ترك ما ثبت بالأدلة من الأصول»[1]. فالطوسي يعترف بحالة التعارض الحاصلة في الروايات، لكنه يرى أن ذلك لا يوجب الخروج من المذهب ولا يستدعي التشكيك فيه بحكم ارتكاز أصوله على أدلة عقلية يقينية.

وقد عزم الطوسي على التصدي لهذه المهمة، في كتاب العدة بصفته كتاب أصول وفي كتاب المبسوط بصفته كتاب اجتهاد، لا لحل التناقض فحسب بل لتأسيسه قواعد الاجتهاد. يقول في مقدمة المبسوط: «بالاشتغال بشرح كتاب يحتوي على تأويل الأخبار المختلفة والأحاديث المتنافية... وأذكر مسألة فأستدل عليها إما من ظاهر القرآن أو من صريحه أو فحواه أو دليله أو معناه، وإما من السنة المقطوع بها من الأخبار المتواترة أو الأخبار التي تقترن إليها القرائن التي تدل على صحتها، وإما من إجماع المسلمين إن كان فيها أو إجماع الفرقة المحقة، ثم أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها وأبين الوجه فيها إما بتأويل أجمع بينها وبينها، أو أذكر وجه الفساد فيها إما من ضعف إسنادها أو عمل العصابة بخلاف متضمنها...ومهما تمكنت من تأويل بعض الأحاديث من غير أن أطعن في إسنادها فاني لا أتعداه وأجتهد أن أروي في معنى ما أتأول الحديث عليه حديثاً آخر يتضمن ذلك المعنى إما من صريحه أو فحواه حتى أكون عاملاً على الفتيا والتأويل بالأثر..»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٣.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٤.

يعرض الطوسي في هذا النص المختصر برنامجه ومشروعه ومنهجه، لا للدفاع عن المذهب وإظهاره بصيغة علمية تقبل التداول في الوسط المعرفي البغدادي، من فقه وأصول وعلم كلام فحسب، وإنما لإخراج المذهب الإمامي نفسه من اضطرابه وإرباكه الحاصلين بسبب تعارض الروايات وتباين المواقف الفقهية، باقتراح أصول وآليات وإجراءات لإنتاج المعرفة الفقهية وحسم الخلاف أو التباين الحاصل بين النصوص عبر ما بات يسمى لاحقاً بمباحث تعارض الأدلة. اللافت أن الطوسي يبدأ بالنص المشترك بين جميع المذاهب من قرآن وسنة متواترة وإجماع بين المسلمين، ثم ينتقل إلى درجة استدلال خاصة بذكر «ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة»، ثم ينتقل في مرحلة لاحقة إلى النظر في الأدلة المتعارضة وإما بالجمع إذا أمكن ذلك وإما ترجيح النص الذي يوافق الأصل، أي القاعدة الكلية الثابتة أو المبدأ الثابت ثبات الإسلام نفسه. أما المسائل التي لا دليل شرعي فيها فيعمل بما يقتضيه الأصل الكلي أو القاعدة الكلية.

ما فعله الطوسي في هذا البرنامج المختصر هو أنه خلق دينامية معرفية حوَّل بها الإرث الإمامي من مادة مُجمَّعَة لروايات مبوبة ومصنفة وفق تصنيف خاص، إلى نتاج علمي ومعرفي قائم على المقارنة والترجيح والتركيب والتفريع والتأصيل والإرجاع إلى الأصل، بحيث لم يعد النص الديني من آية قرآنية أو رواية هو الحكم أو حتى مصدر الحكم الوحيد، بل أصبح الحكم الشرعي نتاج «النظر والاستدلال» أي نتاج اجتهاد فكري، أو فعل معرفي يمارس فعاليته على النصوص ويملك صلاحية توجيه دلالاتها ومعانيها، وقبول بعضها ورفض بعضها الآخر، وترجيح بعضها على بعض، أو الجمع بينها. فإذا كان المرتضى قد أعاد تأسيس العقيدة الإمامية على ضرورات «عقلية»، فإن الطوسي أسس المذهب على قواعد اجتهاد وطرق استدلال الاجتهاد الإمامي أو مؤسس الإنتاج أو الفعل المعرفي داخل المذهب الإمامي وفق قواعد منطقية وأصول كلية.

استنقذ الطوسي الرواية من الإهمال وسلَّح الذهن بتقنيات حل التعارض بينها، إلا أنه بالمقابل أسس لمسلك توفيقي واضح، في مسعى الجمع بين الروايات ما أمكن، فتجده يعلن أن الجمع وتأويل الروايات لرفع التعارض بينها يسبق البحث في سندها، ويتجنب البحث

في سند الرواية طالما أن تأويلها ممكن. ما فعله الطوسي أنه آلف بين الأدلة المتعارضة، وتجنب الخوض في تنقية الإرث الروائي الذي كان نتاج فترة مأزومة وقلقة في تاريخ الإمامية، أفرزت مزاجاً مأزوماً ترك آثاره على كمية الروايات المعتمدة ونوعيتها.

من الواضح أن الحلول التي اقترحها الطوسي لحل التعارض بين الأدلة، أي بين الروايات المتعارضة على وجه الخصوص، هي حلول توفيقية، تقيم مصالحة قدر الإمكان بين الروايات، من دون أن تقف على السبب الذي أدى إلى التعارض، أي بدلاً من نقد الظرف التاريخي الذي أنتج حالة تعارض غير طبيعية واستثنائية بين الروايات، ليكون بالإمكان رفع أصل التناقض، أخذ العقل الفقهي يتعامل مع التناقضات القائمة بصفتها أمراً واقعاً، وصار يتكيف معها، بابتكار توافقات مصطنعة بين الروايات المتعارضة[1]، لا تحل أصل المشكلة بل تؤبدها، وهي توافقات أثارت حفيظة المرتضى نفسه، واعتبرها واقعة في شبهة الدور المنطقي.

***

٩ .١٢ ضبط الرواية بضبط الراوي

عمد الطوسي إلى استنقاذ الرواية من جهتين:

أولهما ضبط الرواة ليكون بالإمكان ضبط الرواية نفسها، بعد أن كان «رواة الحديث لا ينضبطون، ولا يمكن حصرهم لكثرتهم وانتشارهم في البلدان شرقاً وغرباً». فشرع في ضبط

---

(١) بعد أن استثنى الطوسي الخبر المتواتر وخبر الآحاد الذي جاء مطابقاً للعقل أو ظاهر القرآن أو السنة المقطوع بها أو إجماع المسلمين أو إجماع الفرقة المحقة، فهذه جميعاً «قرائن تخرج الخبر من حيز الآحاد وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به، يعمد الطوسي إلى معالجة خبر الآحاد الذي «يتعرى من إحدى هذه القرائن». هذا الخبر يجوز العمل به». إذا كان «لا يعارضه خبر آخر»، «وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين فيعمل على أعدل الرواة في الطريقين، وإن كانا سواء في العدالة عمل على أكثر الرواة عدداً، وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها نظر فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر لأنه يكون العامل بذلك عاملاً بالخبرين معاً..» راجع: الشيخ الطوسي، الاستبصار، دار الكتب الإسلامية، طهران، ج.١، ص. ٤.

حال الرواة جميعهم لتوفير مستندات يمكن من خلالها تمييز الغث من السمين، والصحيح من الفاسد، وهي عملية ساهمت إلى حد بعيد في تنقية الرواية الشيعية من الغلاة والمفوضة والمدلسين. فلم يعد هاجس جيل الطوسي توثيق إرث الأئمة بل استنقاذ هذا الإرث من حال التضارب والتناقض الذي هو فيه وأوقع المؤمنين في حالة اضطراب، حيث كان مقابل كل حلال حرام يقابله، ومقابل كل واجب حلية تصده.

وقد بذل الطوسي جهداً استقصائياً جامعاً لرواة الحديث «لا يشذ عنهم إلا النادر..ولم أجد لأصحابنا كتاباً جامعاً في هذا المعنى إلا مختصرات قد ذكر كل إنسان طرفاً منها، إلا ما ذكره ابن عقدة من رجال الصادق عليه السلام، فإنه قد بلغ الغاية في ذلك، ولم يذكر رجال باقي الأئمة عليهم السلام. فأنا أذكر ما ذكره وأورد من بعد ذلك ما لم يورده»[1].

ما فعله الطوسي هو أنه أعاد الاعتبار للرواية، لكن لا على طريقة الصدوق وجيله من المحدثين الذين خلطوا الغث بالسمين ولم يكن عندهم أدنى تدبر فيها بحسب المفيد، وجاءت استجابة لمزاج في غاية الغلو أوقع المذهب في عزلة تامة وجعله مذهب حشو ومناقضة بنظر غيره من المذاهب. ما فعله الطوسي أنه أخرج الكثير من الروايات التي رواها الصدوق وغيره في مجال العقائد عن الاعتبار، وأظهر الغلاة المتغلغلين في الرواية المتداولة، بحيث لم يعد هنالك حاجة لاعتمادها. فإذا كان المرتضى قد رفضها عقلاً، واستعان بالعقل في رد الكثير من رواة الغلاة الشيعة واعتماد الموقف المعتدل في عقيدة الإمامة، فإن الطوسي قد اعتمد علم التجريح والتعديل لإخراج أكثر هذه الروايات من التداول. وليماثل هذا المذهب، في بنيته ومنطقه وأصوله وفروعه، غيره من المذاهب الفقهية الإسلامية.

ثانيهما هو أن الطوسي اعتمد خبر الثقة الذي يحمل معه قرائن مؤيدة مولدة للعلم أي اليقين أو الطمأنينة بأن هذا الخبر صادر عن النبي والأئمة. هذه القرينة هي أن يكون الراوي ممن «كان من الطائفة المحقة.. ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها». أما دليله على ذلك فهو «إجماع الفرقة المحقة» الذي استخلصه من سلوك علمائها: «فإني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم،

(١) رجال الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٩٩٤، ص. ١٧.

لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله.. فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك ولأنكروه، لأن إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو»[1].

لكن ماذا عن الرواة العدول من غير الإمامية؟ هنا ينشيء الطوسي تعريفاً للعدالة يشرط فيها إيمان الراوي بإمامة الأئمة، أي أن يكون إمامياً. يقول الطوسي: «العمل بخبر الواحد إذا كان دليلاً شرعياً فينبغي أن نستعمله بحيث قررته الشريعة، والشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة فليس لنا أن نتعدى إلى غيرها، كما أنه ليس لنا أن نتعدى من رواية العدل إلى رواية الفاسق. وإن كان العقل مجوزاً لذلك أجمع على أن من شرط العمل بخبر الواحد، أن يكون راويه عدلاً بلا خلاف وكل من أسند إليه ممن خالف الحق لم تثبت عدالته، بل ثبت فسقه، فلأجل ذلك لم يجز العمل بخبره». فغير الإمامي ثبت فسقه لمجرد مخالفته «لمذهب الحق»، وبالتالي تكون عدالته المعتبرة في صحة الحديث ساقطة.

حصرُ الطوسي الروايةَ الصحيحةَ بمرويات الإمامية، ضيَّق دائرة الخبر الصحيح، وخلق عزلة خانقة بين المذهب الإمامي وبقية المذاهب الإسلامية، تسبب بتباين جوهري بين الإمامية وغيرها، ليس في فهم النص الديني فحسب، وإنما في أصل النص نفسه.

***

٩ .١٣ الإمامة والتاريخ والواقع

وصلت إقفالات المذهب الإمامي تجاه البيئة المحيطة من حوله، رغم اقتباساته العلمية منها، إلى القطيعة مع التاريخ المُدوَّن، بل وصلت تأسيسات المرتضى والطوسي معاً إلى مصادرة التاريخ كله والاستغناء عنه. فكل شيء يجب أن يُفسر وفق الأصول التي جزم المرتضى بأنها ضرورات عقلية، وكل ما يبدو مخالفاً لها لا بد من تأويله وتفسيره

(١) الشيخ الطوسي، عدة الأصول، ستارة، قم ١٩٩٦، ج. ١، ص. ١٢٧.

حتى لو كان ظاهره التاريخي مناقضاً له. يعود المرتضى من جديد إلى تاريخ باطني يسير بموازاة التاريخ الذي نعرفه ونسرده، بسبب أن الكثير مما نعرفه فيه لا ينسجم مع مبناه العقلي والضرورات العقلية التي استند إليها. فالتاريخ يسير بنظره وفق ما يجب أن يكون، ولا يمكننا الوثوق بما يبدو أمام حواسنا وأجهزة إدراكنا. يقول المرتضى: «**إن الأئمة (ع) معصومون** من كبائر الذنوب وصغائرها، واعتمدنا في ذلك على دليل عقلي لا يدخله احتمال ولا تأويل بشيء، فمتى ورد عن أحدهم عليهم السلام فعل له ظاهر الذنب، **وجب أن نصرفه عن ظاهره ونحمله على ما يطابق موجب الدليل العقلي فيهم**... فليس يجوز أن نرجع عن ذلك أجمع، ولا عن شيء منه، بل الواجب..صرف ماله ظاهر عن ظاهره، والعدول به إلى موافقة مدلول الدلالة التي لا يختلف مدلولها ولا يتطرق عليها التأويل. كما فعلنا مثل ذلك في متشابه القرآن المقتضي ظاهره ما لا يجوز على الله تعالى، وما لا يجوز على نبي من أنبيائه عليهم السلام. فإذا ثبت أن أمير المؤمنين عليه السلام إمام فقد ثبت بالدليل العقلي أنه معصوم عن الخطأ والزلل، فلابد من حمل جميع أفعاله على جهات الحسن ونفي القبيح عن كل واحد منها. وما كان له منها ظاهر يقتضي الذنب علمنا في الجملة أنه على غير ظاهره..نعلم أن الظاهر معدول عنه، وأنه لابد من وجه فيه يطابق ما تقتضيه الأدلة»[1].

الدليل العقلي عند المرتضى والطوسي حاكم على الدليل التاريخي، بمعنى أن الدليل العقلي يقرر ما حدث ويحدث، و«كل أمر ثبت بدليل قاطع غير محتمل فليس يجوز نرجع عنه ونتشكك فيه لأجل أمر محتمل»، حتى لو كان ذلك الأمر المحتمل قد صرح به التاريخ، «بل الواجب القطع على مطابقة ما ظهر من المحتمل لما ثبت بالدليل، أو صرف ماله ظاهر عن ظاهره»[2].

قاعدة صرف التاريخ لمصلحة المعتقد، تسبب بكتابة تاريخ مواز للتاريخ المدون، تاريخ مؤول يعاد إنتاجه متناغماً مع الضرورة العقلية التي لم يكن تطابقها مع المعتقد الإمامي صدفة. انتهي المرتضى إلى تهميش حقائق التاريخ، وعدم الاحتكام إلى مجريات

---

(١) الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، دار الأضواء، بيروت ١٩٨٩، ص. ١٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص. ١٩٥.

الأحداث وسياقاتها، وهو سلوك لا يلغي الوعي التاريخي فحسب، بل يلغي الوعي بحقائق الأشياء كما هي ومثلما تبدو لنا، ويجعل وجودها مشروطاً بالضرورات التي صادف اتفاقها بالكامل مع مسلمات المذهب الإمامي كلها. فكما أن ظاهر القرآن يؤول لمصلحة اليقين «العقلي»، الذي هو ثابت مذهبي، كذلك الأمر في جميع حقائق التاريخ، التي بدت في ظاهرها معارضة لأكثر مسلمات المذهب، ويجب أن تؤول لمصلحتها[1].كان ثمن المطابقة

---

(١) من النماذج على اعتماد تاريخ مؤول للتاريخ إلى جانب وقائعه المتفق عليها بين الطرفين، السني والشيعي، ما رد به الطوسي في كتابه الرسائل العشر على خصومه بالقول: «إن قيل:لو كان النص عليه (الضمير لعلي) صحيحاً على ما ادعيتموه وجب أن يحتج به وينكر على من يدفعه عن ذلك بيده ولسانه ولما جاز منه أن يصلي معهم ولا أن ينكح سبيهم ولا أن يأخذ من فيئهم ولا أن يجاهد معهم. وفي فعله عليه السلام ذلك كله دليل على بطلان ما تدعونه. قيل له: الذي منع أمير المؤمنين (ع) من الاحتجاج بالنص عليه ما ظهر له بالأمارات اللايحة من القوم على الأمر واطراح العهد فيه وعزمهم على الاستبداد به مع البدار منهم إليه والانتهاز له وأيسه ذلك عن الانتفاع بالحجة، وربما أدى ذلك إلى دعواهم النسخ لوقوع النص عليه فتكون البلية بذلك أعظم، وأن ينكروا وقوع النص جملة ويكذبوه في دعواه فيكون البلاء به أشد». فيكون ترك علي الاحتجاج على خصومه بالنص عليه هو يأسه من عدم جدوى هذا الاحتجاج، بل خوفه من ذهابهم إلى نسخ النص. نحن هنا أمام تاريخ وراء التاريخ الفعلي، يعمد الطوسي إلى بنائه بإضافة وقائع خفية وغير مرئية على وقائع التاريخ المعترف به عند الطرفين ينتج منها تاريخ آخر يتطابق مع أصول المعتقد وثوابت المذهب. ما يفعله الطوسي هنا هو إنتاج تاريخ متمثل استناداً إلى معتقدات هي فوق أي نظر واستدلال، لا بناء حقائق استناداً إلى وقائع لا يمكن الشك بوقوعها.

يتابع الطوسي تشييد تاريخه الموازي القائم على وقائع خفية وغير متسالم عليها عند الجميع: «فأما ما ذكره السائل من صلاته معهم فإنه عليه السلام إنما كان يصلي معهم لا على طريق الاقتداء بهم بل كان يصلي لنفسه وإنما كان يركع بركوعهم ويكبر بتكبيرهم، وليس ذلك بدليل الاقتداء عند أحد من الفقهاء». فصلاة علي معهم وخلفهم ليست صلاة حقيقية بل هي تصنع وتقية، فهنالك مشهد أصلي آخر وراء ما نراه ونعتقد أنه حقيقي في حين هو مزيف ووهمي.

تصل المحاجّة عند الطوسي إلى ترجيح احتمال حصول ردة شاملة عند المسلمين، ما يضع العقيدة في مواجهة شاملة وتعارض مطلق مع حقائق التاريخ كلها. يقول الطوسي: «إن الناس لم يكونوا بأسرهم دافعين للنص وعاملين بخلافه مع علمهم الضروري به... على أن الله تعالى قد أخبر عن أمة موسى (ع) أنها قد ارتدت بعد مفارقة موسى إياها إلى ميقات ربه وعبدوا العجل واتبعوا السامري وهم قد شاهدوا المعجزات... فإذا كان كل ذلك جايزاً عليهم فعلى أمتنا أجوز وأجوز. على أن الله =

بين المعتقد والحقيقة إخراج عقيدة الإمامية من التاريخ.

***

ذهنية رد الواقع إلى الضرورة العقلية، وإعادة إنتاجها على شرط تلك الضرورة، دفعت الطوسي إلى إثبات إمامة الثاني عشر على قاعدة الضرورة العقلية لا على أساس حقائق التاريخ. يقول الطوسي: «إعلم أن لنا في الكلام في غيبة صاحب الزمان عليه السلام طريقين. أحدهما: أن نقول: إذا ثبت وجوب الإمامة في كل حال، وأن الخلق مع كونهم غير معصومين لا يجوز أن يخلو من رئيس في وقت من الأوقات، وأن من شرط الرئيس أن يكون مقطوعاً على عصمته، فلا يخلو ذلك الرئيس من أن يكون ظاهراً معلوماً، أو غائباً مستوراً، فإذا علمنا أن كل من يدعي له الإمامة ظاهراً ليس بمقطوع على عصمته، بل ظاهر أفعالهم وأحوالهم ينافي العصمة، علمنا أن من يقطع على عصمته غائب مستور»[1].

= تعالى قد حكى في هذه الأمة وأخبر أنها ترتد، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ﴾ . وقال رسول الله (ص): (لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة حتى لو أن أحدهم دخل جحر ضب لدخلتموه! قالوا: فاليهود والنصارى يا رسول الله؟ قال فمن إذن؟!) وقال عليه السلام: (ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة، واحدة منها ناجية واثنتان وسبعون في النار). وهذا كله يدل على جواز الخطأ عليهم بل على وقوعه فأين التعجب من ذلك؟». راجع: الرسائل العشر للطوسي، مصدر سابق، ص. ١٢٤-١٢٩.

يختتم الطوسي مجادلته هنا بتجويز حصول الردة من الأمة كلها، في حال ثبت ردها النص على علي، من دون الالتفات إلى أن بيعة الجميع لأبي بكر بمن فيهم الأنصار يعني أن الناس لم تفهم من قول النبي بولاية علي في غدير خم بأنها تولية سياسية عامة أو ولاية لا تتعدى المكانة الدينية والأخلاقية. القضية هنا ليست قضية نص بل قضية فهم النص على ضوء وقائع التاريخ لا العكس. في حين أدى الإصرار على تأويل أحداث التاريخ الثابتة لمصلحة المعتقد، إلى ولادة تاريخ مواز ورديف للتاريخ الفعلي، يجعل حقائق التاريخ التي نعرفها وهمية وعرضية وغير حقيقية، وأشبه بسراب يحسبه الظمآن ماءً. أنها وضعية مواجهة بين عقيدة متسلحة بنصوص خاصة من جهة، وبين وقائع تاريخ لا سبيل إلى إنكارها من جهة أخرى، انحاز فيها كلٌّ من المرتضى والطوسي إلى عقيدة النص على حساب تاريخ العقيدة.

(١) الشيخ الطوسي، الغيبة، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ١٩٩٠، ص. ٢.

فإثبات الثاني عشر وغيبته لم تعد حقيقة تاريخية أو يتم إثباتها بفعل التقصي التاريخي بل بفعل الضرورة العقلية التي تغنينا بحسب الطوسي عن التكلف في إثبات ولادته. يقول الطوسي: «ولا نحتاج إلى تكلف الكلام في إثبات ولادته، وسبب غيبته، مع ثبوت ما ذكرناه، لان الحق لا يجوز خروجه عن الأمة»[1]. أي باتت فعلية وجود الإمام الثاني عشر من متفرعات الضرورة العقلية وليس من ملازمات الواقع وظرفه التاريخي. فكل ما هو حق هو متحقق فعلاً، ومجرد اتصاف شيء بالضرورة العقلية صار وجوده حتمياً.

أما معضلة الغيبة وطول أمدها، فيَفْصِلها الطوسي بالكامل عن ضرورات الواقع ومجرياته بعد التأسيس لضرورة رجوع غير العالم إلى العالم المجتهد في زمن الغيبة. أي جاء التأسيس لمبدأ التقليد بمثابة تعويض عملي وعلمي عن غياب الإمام الثاني عشر، وهو فعل تأسيسي للمذهب يحول دون تشتته، ويرد معالجة الاختلاف إلى أهل الاختصاص أو المحترفين، أي النخبة العلمية داخل المذهب. بهذا تم التأقلم مع غيبة الإمام لا بصفته ضرورة اجتماع بل ضرورة اعتقاد. أي تمثلاً ذهنياً خالصاً يمكن للأمور أن تسير من دونه إلى أمد غير مسمى. أي انتهت فكرة الإمامة الذي بدأ التنظير لها بصفتها ضرورة اجتماع ودين، إلى أن تصبح عقيدة خالصة وتمثلاً ذهنياً خالصاً لم يعد لها مكان في مجريات الواقع ويمكن الاستغناء عنها، بعد تنصيب الفقيه نائباً عنه.

لذلك تجد الطوسي يعمد إلى تسويغ اعتبار الإمام الغائب «رئيساً» منصوباً من العقل والشرع معاً، على الرغم من عدم ممارسته لهذه الرئاسة. هذا التسويغ يقوم على الفصل بين الرئاسة وبسط اليد. أي بين الرئاسة كمنصب عام وبين فعليتها. فالرئاسة منصب من متفرعات الضرورة العقلية والشرعية، وفعليتها أو ما يسميه بـ«بسط اليد» ليست من مسؤولية الإمام في ممارستها وتحقيقها، بل هي مسؤولية المجتمع نفسه. يقول الطوسي: «فلا نقول: إن زمان الغيبة خلا من وجوب رئيس، بل عندنا أن الرئيس حاصل، وإنما ارتفع انبساط يده لما يرجع إلى المكلفين على ما بيناه، لا لأن انبساط يده خرج من كونه لطفاً بل وجه اللطف

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٣.

به قائم، وإنما لم يحصل لما يرجع إلى غير الله»، ويقول في موضع آخر: «صرحنا به دفعة بعد أخرى أن انبساط يده واجب في الحالين حال ظهوره وحال غيبته، غير أن حال ظهوره مكن منه فانبسطت يده وحال الغيبة لم يمكن فانقبضت يده، لا أن انبساط يده خرج من باب الوجوب. وبينا أن الحجة بذلك قائمة على المكلفين من حيث منعوه ولم يمكنوه»[١].

الغريب في قول الطوسي هو أن الله يوجب طاعة الإمام من باب اللطف، أما أن يمكِّنَه الله ويسهل له ممارسة إمامته كاملة فليست من واجبات الله أو حتى من واجبات الإمام، بل هي من واجباتنا: «وبسط يده وتقوية سلطانه قد يكون في مقدورنا وفي مقدور الله، فإذا لم يفعل الله تعالى علمنا أنه غير واجب عليه وأنه واجب علينا، لأنه لابد من أن يكون منبسط اليد ليتم الغرض بالتكليف، وبينا بذلك أن بسط يده لو كان من فعله تعالى لقهر الخلق عليه، والحيلولة بينه وبين أعدائه وتقوية أمره بالملائكة ربما أدى إلى سقوط الغرض بالتكليف، وحصول الإلجاء، فإذا يجب علينا بسط يده على كل حال وإذا لم نفعله أتينا من قبل نفوسنا».

تعليق الطوسي فعلية الإمامة على تمكين الناس للإمام هو تعليق على شيء محال لا يحصل من تلقاء نفسه، ما أوقع الطوسي في شبهة تكليف الناس بغير المقدور. إذ إن فعلية الإمامة تحصل بتصدي الإمام نفسه لتهيئة الشروط الضرورية لاستلامه الإمامة العامة ورفع الموانع التي تحول دون ذلك. فالتمكين ليس فعلاً فردياً ولا يحصل بنحو آلي عندما يقرر كل فرد التخلية بين الإمام ومنصبه، بل هو جهد جماعي منظم، تحققه كتلة منظمة تديرها قيادة مقتدرة. أي يتحقق بجهد واستراتيجية يبذلهما الإمام نفسه بمعية أتباعه، مثلما فعل علي لحظة استلامه للسلطة ومثلما فعل الحسين في مسعاه التغييري الشامل.

ليست الإمامة السياسية شيئاً متحققاً ومنجزاً من خارج المجتمع، بل هي نتاج تفاعلات القوى داخل المجتمع، أي هي ثمرة فاعلية الإمام نفسه داخل المجتمع في اكتساب الاعتراف به والتسليم بإمامته، وليس مجرد التخلية بينه وبين حق منحه الله إياه. هي ثمرة تصدٍ لا ثمرة تخلية. وحين يقرر أحد الأئمة عدم التصدي للإمامة السياسية، فإن هذا لا يعني أنه ألقى على

(١) المصدر نفسه، ص. ٩.

الناس مسؤولية توليته السلطة، بل يعني أن الإمام قرر اعتزال العمل السياسي وأن السلطة لم تعد من اهتماماته ومقاصده، رافعاً بالتالي عن كاهل الناس عبء ومسؤولية «تمكينه» أو «بسط يده».

الفصل بين ضرورة الإمامة وفعليتها، يعني تحويل إمامة الإمام في زمن الغيبة من ضرورة انتظام للمجتمع إلى مجرد تكليف شرعي تعلق بذمة المؤمنين. هو فصل يتضمن بداخله فصلاً بين ضرورة الاعتقاد بالإمام الغائب من جهة ومجريات الواقع من جهة أخرى. بحيث بات بالإمكان التعامل مع الواقع بواقعية وبحسب ما تمليه المقتضيات العملية لذلك، وترحيل الإمامة في زمن الغيبة طوبى يأمل المؤمنون تحققها في آخر الزمان. وهو فصل سهل على الشيعة الإمامية التكيف مع ظروفهم السياسية والاجتماعية المتغيرة والمتقلبة، وآثروا التعامل معها بإيجابية.

أما غيبة الإمام الثاني عشر بهذا الشكل غير المألوف وغير المعتاد، فهنالك بحسب الطوسي «سبب سوغه ذلك وضرورة ألجأته إليه، وإن لم يعلم على وجه التفصيل». ولما لم يكن بالإمكان معرفة هذا السبب بطريقة مقنعة، عاد الطوسي إلى تقنية القياس[1]، الذي يعلل الأشياء على مبدأ الجواز لا الضرورة، وهي تقنية مارسها علماء الإمامية الأوائل ببراعة في تسويغ المعتقد رغم إدانتهم الشديدة وتحفظهم العالي على استعمالها في الأحكام الشرعية. يقول الطوسي: «وجرى ذلك مجرى الكلام في إيلام الأطفال والبهائم وخلق المؤذيات والصور المشينات ومتشابه القرآن إذا سألنا عن وجهها بأن نقول: إذا علمنا أن الله تعالى حكيم لا يجوز أن يفعل ما ليس بحكمة ولا صواب، علمنا أن هذه الأشياء لها وجه حكمة وإن لم نعلمه معيناً. كذلك نقول في صاحب الزمان عليه السلام، فإنا نعلم أنه لم يستتر إلا لأمر حكمي يسوغه ذلك وإن لم نعلمه مفصلاً»[2]. أي إن جواز غيبة الإمام مثل جواز إيلام

---

(١) القياس معناه في الاستعمال القديم قياس الشاهد على الغائب أو قياس المجهول على المعلوم، على قاعدة الإمكان العقلي لا الضرورة، بمعنى أنه إذا كان هذا الأمر جائزاً فإن الأمر الذي يشبهه ومُختلفٌ فيه جائزٌ أيضاً.

(٢) الغيبة للطوسي، مصدر سابق، ص. ٨٥.

الأطفال والبهائم وخلق المؤذيات. وهي أمور لا نعرف سببها، ورغم ذلك هي حقائق فعلية لا بد من التعامل معها بصفتها كذلك. نعود هنا من جديد إلى إثبات الحقائق التاريخية لا بطريق الوثائق والشواهد الحسية عليها، بل بطريق استتباعها إلى الضرورة العقلية أو الشرعية، التي يستدعي ثبوتها في الذهن ثبوتها في الواقع وحصول اليقين بتحققها الفعلي. بات الواقع بشتى أشكاله وتحققاته السابقة واللاحقة والراهنة من متفرقات المعتقد ومتحدد به في حقيقته ووجوده.

***

أراد المرتضى ومعه الطوسي، تأسيس كليات الدين على يقين عقلي، لتكون الإمامة ضرورة من ضرورات هذا الدين ومن المستلزمات العقلية التي لا يمكن الهرب منها. فإذا به يقع من جديد هو وتلميذه الطوسي في مأزق عَزْلِ المذهب عن المجال الإسلامي العام. فالمرتضى لم يتحرر من الملازمة بين العقل الذي كانت صياغاته منذ البداية تغليفاً ضمنياً لمذهبه «الحق»؛ فالضرورة العقلية تمنح المُستَنِدُ إليها سلطة الشمول وقوة اليقين، وهو ما أوقع المرتضى في موقف غير متسامح، جعل الكفر لا يقتصر على المخالفة في أصول الدين بل يشمل المخالفة في الفروع[1]. كذلك فقد قطع المرتضى العذر على كل الذين خالفوا الإمامية ولم يسلموا بإمامة علي، فلم يكتف بتكفير من منع علياً عن ولايته، بل كفَّر كل جاهل بإمامة الإمام، على أساس أن الإمامة من الضرورات العقلية المتيسرة لكل فرد ولا عذر لأحد ليس في الجحود بها فحسب بل في الجهل بها. وهو ما يستفاد من ظاهر قول المرتضى: «بعد الإجماع المتكرر ذكره أن الجاهل لولاية أمير المؤمنين عليه السلام وإمامته

---

(١) يقول المرتضى: «إن فروع الدين عندنا كأصوله في أن لكل واحد منها أدلة قاطعة واضحة لائحة، وأن التوصل إلى العلم بكل واحد من الأمرين يعني الأصول والفروع ممكن صحيح، وأن الظن لا مجال له في شي من ذلك، وإلا لاجتهاد المفضي إلى الظن دون العلم. فلا شبهة في أن من خالف في فروع كلف أصابته وإدراك الحق، ونصبت له الأدلة الدالة عليه والموصلة إليه، يكون عاصيا مستحقاً للعقاب. فأما الكلام في أحكامه، وهل له أحكام الكفر أو غيرهم فطريقه السمع، ولا مجال لأدلة العقل فيه، والشيعة الإمامية مطبقة إلا من شذ عنها على أن مخالفها في الفروع كمخالفها في الأصول». راجع: رسائل المرتضى، ج. ١، ص. ١٥٤.

مرتد عند أهل الإمامة». بات الجهل بالعقيدة عند المرتضى كفراً بعدما كان الكفر عند المفيد جحوداً مقصوداً.

حرَّر كلٌ من المفيد والمرتضى والطوسي المذهب من الميثولوجيا المتفلتة من محددات العقل وضوابطه، ونقلوه إلى ساحة الأيديولوجيا التي تنتج وعياً مقتدراً في المحاجّة والاستدلال. لكنه وبحكم قطيعته المعقلنة مع المذاهب الأخرى، أخذ أصحاب هذا المذهب على امتداد التاريخ يحاجّون أنفسهم، ويثبتون الحقيقة لأنفسهم، ويقنعون أنفسهم لا الآخرين بكل وجوه الدفاعات عن معتقداتهم. فبدلاً من إطلاق وعي العقل لذاته ليحد ويضبط معقولاته ويعيد إنتاجها على شرطه، أخذ هؤلاء ينتجون الضرورة العقلية على قياس المعقولات (المعتقد). وبدلاً من الارتفاع بكليات المذهب إلى مستوى الحقيقة الشاملة العابرة للخصوصية، تمّت خصخصة الحقيقة ووضعنتها (Objectified)، وحصر تحققاتها في شخص وجماعة خاصين، لتعود الحقيقة من جديد ملكاً خاصاً.

خاتمة

أردنا في هذا الكتاب قراءة المذهب الإمامي، لا لنتعالى به أو نتهمه، مثلما درج النقاش المتبادل بين الإمامية وخصومها، بل نتعامل معه بصفته منتجاً إسلامياً، ظهر ونما واستقر داخل سياق تفاعلي بين المكونات الإسلامية المتعددة، وفَرَضَ وضعه السياسي اتخاذ هيئة اجتماع وتكوين عقائدي خاصين يتمايز بهما عن التكوينات الإسلامية الأخرى، من دون أن يفارق الأرضية المشتركة الرافعة لكل المذاهب والتيارات. نحن أمام واقع إسلامي أنتج تنويعات متعددة كان التشيع أحداها، وليس أمام إطار مصطنع لمسارات متجاورة ومنفصلة بعضها عن بعض.

لذلك حرصنا على رؤية المشهد من داخله مثلما حرصنا على رؤيته من خارجه. إذ إن التشيع نتاج الداخل والخارج معاً. فالخارج فرض عليه تموضعاً خاصاً داخل شبكة القوى وموازينها، والداخل كان نتاج دينامية تكيفه مع المتغيرات والأوضاع المتقلبة، إما بسعيه إلى تغيير معادلة الأمر واقع، مثلما فعلت الزيدية والفاطمية، وإما الاقتصار على ابتكار آليات صمود وبقاء تضمن للجماعة الشيعية انتظامها واستمراريتها، مثلما فعلت الشيعة الإمامية.

تبين معنا أن التشيع كان محصلة تفاعلات سياسية-دينية حصلت بعد النبي، وظاهرة لم تأخذ شكلاً تضامنياً واحداً ولا بنية عقائدية ثابتة. فكان في جميع مراحل تكوينه الأولى مرآة للواقع السياسي والفكري السائد، فاستعار منه مقولاته المتداولة، السياسية والعقلية والعلمية، لصوغ خطابه وبناء رؤيته وتوليد حججه، وكان نتاج واقع محموم بصراع الخيارات المحتملة بعد النبي، ومتخماً باصطفافات تداخلت فيها عناصر الثروة والعصبية القبيلة والوجدان الديني.

ويمكن القول بأن التشيع الإمامي اتخذ ثلاث مراحل رئيسة:

أولها: مرحلة التشيع السياسي، التي امتدت من فترة علي ابن أبي طالب وحتى استشهاد الحسين. كان الغالب على التشيع حينذاك الولاء السياسي الخالص الخالي من أي مضمون عقائدي. ما جعله تشيعاً مرِناً، لا يتشرط الانتماءُ إليه أية شروط عقائدية، أو قواعد ولاء مخصوصة خارج العلاقة المتعارفة بين التابع والمتبوع. كما أن الخروج منه لا يترتب عليه أي حكم أو أثر ديني، بحكم أن التشيع لا يندرج شرطاً من شروط الانتماء إلى الإسلام، ولم يكن صفة إيمان خاصة، بل ظل تداوله مثلما تبين معنا ضمن دائرة الاستعمال والدلالة اللغوية التي ساوت وماثلت بين شيعة علي وشيعة معاوية.

خلو التشيع من نظرة دينة خاصة تجاه القادة العلويين، جعل العلاقة بين التابع والمتبوع مشروطة، بمعنى أن اتباع المتشيَّع له مشروطة باستيفائه توقعات يفترضها المتشيِّع. فالإمامة حينذاك كانت أقرب إلى عقد ضمني متقوم بواجبات طاعة تجاه القائد السياسي مقابل توقعات يتوقع المتشيِّع تحققها، سواء أكان في الأداء أو في النتائج، ومع انتفاء التوقعات أو الإخلال بها (بحسب التابع) يكون هذا العقد منحلاً. لذلك عندما قبل علي بالتحكيم خرج عليه جزء كبير من جيشه لاعتقادهم بأنه انتهك حاكمية الله، وعندما لم تحسم معركة صفين الحرب لمصلحة علي قررت أكثر القبائل اليمنية وقف الحرب واللجوء إلى التحكيم بعدما فقدت إيمانها بجدوى استمرارها، وعندما أحس جماعة من مقاتلي الحسن نيته الصلح مع معاوية حاولوا قتله، وعندما أجرى الحسن الصلح مع معاوية تمرد الكثير من شيعته عليه واعتبروا أنه وضع قدرهم ومصيرهم بين يدي معاوية بل حاول بعضهم البيعة للحسين في زمن الحسن، وعندما تبين لأهل الكوفة ثمن الرهان العالي على الحسين تخلوا عنه وخذلوه بحسب قوله: «خذلنا شيعتنا». كذلك بدأت تظهر لبني العباس، الذين عُدوا سابقاً من شيعة علي، حسابات خاصة بعدما تبين لهم أن رهانهم السياسي على علي وأبنائه خاسر، فأخذوا ينسحبون من التشيع العلوي تدريجاً.

أهم ما في هذه المرحلة هو أن الخطاب الشيعي كان خطاب المؤسسة السياسية القائمة على الشورى. فكنا نجد حرص علي على عدم شخصنة السلطة، وربطها بمصلحة المسلمين العامة: «لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين»، وتأكيده على الشورى وسيلة في

ممارسة الحكم، وعلى البيعة العامة التي تترجم إجماع المسلمين على الحاكم، أي رفضه سلطة الإكراه والغلبة. والأهم من ذلك تأكيده ضرورة الدولة مع غض النظر عن شخص الحاكم، أي رفع السلطة من السلطة المشخصنة إلى السلطة المؤسسة التي تبقى رغم ذهاب الأشخاص، بقوله: «لا بد للناس من أمير بر أو فاجر». الأمر نفسه نجده في تسويغ الحسن صلحه مع معاوية بأنه بقاءٌ للإسلام وحقنٌ لدماء المسلمين، أما الحسين فقد كان عنوان ثورته: «أريد الإصلاح في أمة جدي».

هي أقوال تشي بأن الانتماء إلى التشيع حينذاك هو الانتماء إلى المجال الإسلامي العام، وهوية الشيعة هي هوية الإسلام نفسه من دون أية زيادة أو نقصان. كان التشيع رهاناً سياسياً حول طريقة إدارة المسلمين لشؤونهم، لكنه رهانٌ جاء متأخراً لمصلحة رهان سياسي آخر، كان الأمويون رأس حريته، كانت له الكلمة الأخيرة.

ثانيها: مرحلة بناء الجماعة أو الفرقة الشيعية. هي مرحلة بدأت تظهر علاماتها تدريجياً عقب مقتل الحسين، من خلال ثورات شيعية متعاقبة كان أهمها: ثورة التوابين والمختار وزيد بن علي والعباسيين، ساهمت في تشكل جماعات شيعية ذات انتظام داخلي وتتبع رمزاً علوياً ترى فيه صفات كاريزمية خاصة.

كان للمأساة دور في توليد شعور تضامني بين الجماعات الشيعية، سواء أكان لجهة انجراح الوجدان الشيعي بسبب مقتل الحسين وأكثر أفراد البيت العلوي، أو لجهة الملاحقة والتضييق الخانق على شيعة علي والشعور بالإهانة التي لحقتهم جراء إذلال الأمويين لهم. وهو أمر أشعر الشيعة بمصير مشترك وتطلع موحد إلى إسقاط السلطة الحاكمة. فبدأ شعور الانتماء إلى الجماعة الخاصة، يطغى على شعور الانتماء إلى المجتمع الأوسع، الذي رجح غالبية أفراده الاستقرار والتكيف مع السلطة القائمة مهما كان جور الحاكم فيها أو عدله على الانخراط في ثورات أثبتت فشلها.

لم تتخذ الجماعة الشيعية منذ البداية عقيدة واحدة، ولم يكن جميع الشيعة على رؤية موحدة تجاه قادتهم العلويين. إلا أن تعميم السلطة فهماً جديداً لها، الذي بدأ بتصويرها قدراً إلهياً، ثم ارتقى إلى تصويرها تجسيداً لإرادة الله على الأرض. هذا الفهم الجديد ترك أثره

على التكوينات الشيعية التي ترجمته إلى عقيدة إمامة تنسب للإمام صفات استثنائية وفائقة، وترى في موالاته صفة خلاص أخروي.

بهذا انتقل الشيعة من الحزب السياسي إلى فرقة ذات عصبية خاصة تشدد على التمييز بين الداخل والخارج، وبين النحن والهم. وانتقل التشيع من موقف سياسي إلى عقيدة خلاص أخذت تتكثف لتعوض اعتزال الإمام للسلطة وتأكيده عدم تصديه للشأن العام. هذا ساهم في توليد نرجسية شيعية أخذت تترجم نفسها روايات تتحدث عن حصرية خلاصية وطهارة تكوينية في الشيعة.

كانت العلاقة بين الأئمة المتبوعين والشيعة التابعين جدلية وملتبسة في آن. فلم تكن مجرد اتّباع تعليماتٍ صريحةٍ وواضحة تصدر عن الإمام، بل اختبرت الجماعات الشيعية حالات انقسام بينها في تعيين الإمام الذي سيخلف سلفه. فكان لها القول الفصل في تعيين الإمام، وتعطي لنفسها حق الخروج عليه واتباع إمام آخر مثلما حصل حين تخلت عن عبدالله الأفطح واتبعت موسى الكاظم.

كذلك فقد كان الكثير من العقائد يصدر عن الجماعات الشيعية من دون رضا الإمام أو موافقته. ما يدل على أن تطور العقيدة الشيعية كان، في جزء كبير منه، مظهراً لتفاعلات داخل الجماعة الشيعية، واستجابة لحاجة الجماعة وضروراتها في التماسك والبقاء والاستمرارية. فالضغط السياسي والأمني المتواصل، فرض اشتداداً في الخصوصية، وتعالياً في المعتقد يوازن حالة الفقدان التي تحاصر الشيعة الإمامية من كل جانب. وهي معتقدات أخذت مع الزمن تتسرب، بحسن نية حيناً وسوء نية حيناً آخر، إلى الإرث الروائي المنقول عن الأئمة وتختلط به، وصارت مع تداولها المستمر عبر الأجيال، والتناقل السري للرواية لا العلني ورواج مسلك التقية، جزءاً من الأصول الروائية التي دونها أصحاب الأئمة عن لسانهم. وهو اختلاط لم يعد بإمكان منهج الوثاقة ونقد السند التقليديين تمييز الدخيل منهما من الأصيل.

أما الأئمة، منذ محمد الباقر وحتى الحسن العسكري، فكانوا يوازنون بين الخطاب العام الموجه إلى المسلمين من جهة، وبين الخطاب الخاص لغرض حفظ الإرث العلوي ورعاية جمهوره وتأسيس مسلك اجتماعي يتحفظ على السلطة ويبقى على مسافة منها من

جهة أخرى. وقد حققوا ذلك بإنشاء انتظام داخلي واستقلالية مالية للجماعة الموالية لهم يقلل من حاجتها إلى هبات السلطة، وتعيين مرجعيات خاصة لحل خلافاتها الداخلية.

ازدواجية أو ثنائية العام والخاص لدى الأئمة، تسببت بقبول حذر من المذاهب الأخرى لهم، وتحفظٍ على نتاجهم العلمي، الأمر الذي جعل رواة الحديث يهملون أكثر المرويات عنهم. وتسببت أيضاً بارتباك لدى أتباعهم من الشيعة الإمامية في التوفيق بين خطابهم العام والخاص، فحملوا الخطاب العام والعلني على التقية لمصلحة الخطاب الخاص الذي تسرب إليه، بسبب سريته وعدم ضبطه العلمي، كمٌّ هائل من الروايات الموضوعة على لسان الأئمة، تحول مع دوام تداوله وتكراره، جزءًا من الأصول الروائية المعتمدة.

ثالثها: مرحلة تأسيس المذهب الأثني عشري. وهي المرحلة التي أعقبت وفاة الحسن العسكري. تختلف هذه المرحلة عن سابقتها في أنها أقفلت بنود اعتقاد المذهب بعدما كانت في السابق مفتوحة، وأحكمت تشييدها بالرواية والدليل العقلي، بعدما كانت تتداول في السابق بصيغ سطحية. إضافة إلى إدخال النظر العقلي وتأسيس قواعد الاجتهاد، أي القدرة على إنتاج معارف جديدة بعدما كانت المعرفة في السابق تقتصر على تداول ألفاظ الروايات ولا تتعداها. الأهم من ذلك كله، ظهور طبقة متخصصين عوضت غياب الإمام وأوكل إليها إدارة شؤون المذهب الدينية.

مأسسة المذهب على أسس عقلية، وطقوسية خاصة به، وتراتبية في انتظامه الديني والاجتماعي، ضمن له استمراره وصموده في الشدائد، وتأهله في أن يكون مذهباً منافساً لبقية المذاهب الإسلامية، ليس في خصوصية انتمائه وولائه لآل البيت فحسب، وإنما في تكوينه العلمي والاجتهادي الذي راكم مع الزمن إرثاً علمياً يعتد به.

***

استقر المذهب الإمامي، مثل بقية المذاهب الإسلامية، على البناءات العقلية والتأسيسات العلمية والرهانات السياسية التي سادت بغداد في القرن الخامس الهجري. لذلك، وعلى الرغم من تباين المذهب الإمامي مع المذاهب الأخرى إلى حد القطيعة الشاملة معها، إلا أننا أمام تكوينات معرفية مشتركة وبنى عقل مماثلة بين الإمامية والمذاهب

الأخرى، لأنها اختبرت الأحداث نفسها، ونمت داخل بيئة حضارية واحدة. ما جعل الفارق بين هذه التكوينات فارقاً في الأدوار لا فارقاً في الطبيعة والذهنية.

لذلك لم نجد فارقاً بين جميع المذاهب: حول مفهوم السلطة الذي تأسس على عقيدة الاصطفاء الإلهي وسرها المفارق للفهم وتعاليها على الاختيار البشري، وحول ثبوت الحقائق على قاعدة الجواز والإمكان العقلي لا الترابط الضروري بين الشيء وسببه، وحول مرجعية اللفظ في إثبات حقائق التاريخ بدل الرجوع إلى وقائعه وسياقاته، وحول تبعية العقل لثوابت ومسلمات كل مذهب حيث بات لكل فرقة تعريفاً خاصاً للعقل يطابق معقولاتها ومسلماتها. وحول ممارسة أكثر المسلمين للقياس رغم تنكرهم له. وهي أدوات تمثل جميعها ذروة ما وصل إليه التفكير في بغداد، وانبنت رهانات الوجود والمعنى عليها، واتخذت حقائق الدين بموجبها دلالة مرجحة على غيرها من الدلالات الأخرى المحتملة.

لهذا السبب لم نجد للتشيع نظرة سلطة وحكم تنسب إليه، بل كان يُولِّدُ موقفه وينسج معتقده من المعنى المستقر والمتداول لمعنيي السلطة والحكم. فكان علي وابناه الحسن والحسين، يلتزمون قواعد الشورى المتبعة، ويحرصون على أصول البيعة المعتمدة عند المسلمين، ويتجنبون دوائر الولاء الخاصة والضيقة، حيث كان مدى خطابهم هو الأمة بكل مكوناتها. وحين تطور مفهوم السلطة من شأن عام إلى شأن غيبي، يوسط فيه الله شخص الخليفة لإظهار إرادته وتحقيق تدبيره للكون، شكَّل ذلك موادَّ أولية لمعتقد الإمامية، وبدأنا نشهد ظهور تكوين شيعي يتمحور حول «الإمام القطب»، بافتراض قدرات فوق طبيعية في «الإمام»، سواء أكان في علمه الذي صار علماً لدنياً بعدما كان الكثيرون من أتباع الأئمة يعتبرون علمهم علماً اكتسابياً يتحصل بالطرق الاعتيادية، أو في قدراته حيث أخذت جماعة معتبرة من الشيعة تنسب إليهم لطائف ومعجزات خرجت عن حد الضبط، وصارت تتداول بصيغة روايات عن النبي والأئمة.

وعندما حاول المرتضى تأسيس الإمامة تأسيساً عقلياً، لم يستطع الخروج عن مفهوم السلطة السائد والمعمم في الأدبيات السلطانية، بأن الخليفة الفعلي مصطفى من الله وأن تسديداً خفياً يحصل له من الله يوجب عصمة قرارته وإجراءاته من دون أن تصل إلى درجة

العصمة الذاتية أو الشخصية. ما فعله المرتضى، وكذلك الطوسي من بعده، أنه أنتج الإمامة على قاعدة الفهم السلطاني للحكم والسلطة المتداول في زمانه بين المسلمين، فلم يستطع سوى رؤية سلطة مشخصنة مطلقة لا يد للبشر في اختيارها أو إبداء الرأي في مجرياتها.

هذا يعني أن مأزق المسلمين جميعاً ليس في سوء اختيارهم لمن يحكمهم، أو في تحييد المؤهلين للحكم، بل في أصل مفهومهم للسلطة الذي استقر على فصله عن شؤون المجتمع وصيرورته شأناً متعالياً، وسراً محيراً لا سبيل لأحد في فهم أحداثه والتأثير في مجرياته. ما تسبب بصعوبة بالغة، لا تزال راهنة، في الانتقال بمفهوم السلطة من سلطة «الحق الإلهي» إلى سلطة المؤسسة اللامشخصة، ومن سلطة الراعي-الراعية إلى سلطة الدولة، أي الكائن المعنوي الذي يبقى مع ذهاب الأشخاص الممسكين بوظائفها وصلاحياتها، ومن سلطة السر إلى سلطة الابتكار والتدبير العقلاني، ومن سلطة نيّات الحاكم الحسنة وتسديده الغيبي إلى عصمة القانون والإجراءات الناظمة للحد من الاستبداد، ومن سلطة الفرد إلى سلطة الإرادة العامة.

ورغم حرص الطوسي ومعاصريه على ضبط الرواية، وتقليص عدد الروايات المعتمدة إلى أربعة آلاف رواية، إلا أن منهاج الطوسي كان أقرب إلى مساكنة بين المبنى العقلي الذي استعيرت أكثر قواعده وافتراضاته من المعتزلة من جهة، وبين الرواية التي لم يكن بالإمكان ضبط تداولها الشعبي، والحد من مزاج الغلو الذي وَجَدَ في الحجم الهائل من الروايات مستنده ودليله من جهة أخرى. ما خلق مفارقة لم يكن بالإمكان تجاوزها حتى زماننا، بين الاجتهاد الذي اقتصرت مفاعيله على الأحكام الدينية، وبين العقيدة التي تمازَجَ فيها العقلُ مع الاسطورة، وَتَنَزَّلَ الإمكانُ فيها منزلة الضروري، ولبِس المتخيلُ لبوس الفعلي والواقعي.

وبقدر الدقة الاجتهادية في نقد روايات الأحكام، سواء أكان لجهة السند أو المضمون، فإن التسامح في تداول روايات الاعتقاد، على قاعدة أن كل فضيلة جائزة في غير الإمام هي ضرورية في الإمام وأن مقامات الأئمة ليست بأدنى من أن تُنسب إليها قدرات وكرامات ومقامات، هذا التسامح تسبب بتعرض المعتقد للتلاعب السياسي الذي ظهر واضحاً وجلياً في الدولة البويهية والصفوية وببعض الممارسات المعاصرة، ووضع المعتقد أسير الثقافة

الشعبية التي تسربت إلى المجالس الحسينية، وباتت المصدر الأول لتمثلات عوام الشيعة معتقدِهِم ونظرتهم إلى أئمتهم.

وهي وضعية تجلت في تجاور السلوك الاجتهادي مع السلوك الأخباري الذي أخذ يغلف مرويات الإمامية التي رويت في فترة تأزم اجتماعي ونفسي سميت حينذاك بالحيرة، بغلاف قداسة وتنزيلها منزلة اليقين والعلم، بل عمد هذا السلوك إلى تضخيم الإرث الروائي لغرض الاستغناء عن الاجتهاد والمقولة العقلية في فهم الدين وحقائق التاريخ، والعودة إلى عقيدة التسليم المطلق التي عممها الشيخ الصدوق بقوة.

هو تجاور تسبب بارتباك جلي في الوعي الديني الإمامي، الذي تتساكن في داخله مفارقات مؤلمة من دون أن يجرؤ أحد على حلها أو اقتلاع أصولها وأسبابها العميقة. بخاصة وأن حلها لا يكون بطريق نقد سند الرواية أو حتى نقد مضمونها، بل بربطها بالفضاء التاريخي الذي كان محموماً بصراعات المشروعية السياسية وسجالات الأحقية الدينية، وبنقد (لا نقض) الذهنيات التي أنتجت الرواية، والكشف عن المزاج العام المتسم بطبيعة أسطورية تجعل الخط الفاصل بين العرفي والعقلي، الضروري والواقعي، الذهني والفعلي، خطاً رفيعاً لا يكاد يرى.

فالحقيقة، في زمن تأسيس المذهب، تدور مدار المعتقد لا العكس، والواقعي (Real) يكتسب واقعيته من درجة تطابقه مع مسلمة المعتقد. وهي مسلمة تعتمد بديهة تحد العقل نفسه وتعيد إنتاجه على شرطها، فلا تعود هذه المسلمة حصيلة استدلال ونظر، بل هما متأخران عنها ومنتج من منتجاتها. وهو سلوك معمم في المجال الإسلامي كله، أعجز العقلَ عن تأمل ذاته، وحجَب حقائقه عنه، وبات خادماً بتصرف حقائق غيره، إلى حد تجنده لإثبات ما ينفيه، وتطوعه لإقالة نفسه.

هذا المنحى ترك أثره في فهم أحداث التاريخ، وتسبب بانفصال كامل بين الحدث وحقائقه. فهنالك سرٌّ وراء كل ظاهر، ومعنى ثابت خلف كل متحرك. وهما، أي السر والمعنى، لا يستخلصان من مجريات الأحداث، وليسا نتاج نشاط تأويلي لها، أو تبصُّرٍ عقليٍ في تدفقها وتدافعها، بل هما سمة تاريخ حق مطلق وثابت يسيره الله، ومنفصل بالكامل

عن التاريخ البشري الذي نؤرخه ونوثق أحداثه. صار لدينا تاريخان، تاريخ بشري مكون من أحداث عرضية وهامشية لا تحمل في أحشائها أي معنى أو قيمة، وتاريخ حق يسير بمحاذاته، قد يتداخل معه من دون أن يمتزج أو يتحد به، بل يبقى متعالياً عليه ومبرأً من زمنيته، لا يتأثر به ولا يشترط تأثيره فيه. التاريخ الأول هو ما يَظهرُ لنا، والآخر هو المسار الخفي والمتواري الذي يكشف عن نفسه في مناسبات متفرقة.

الفصل بين الحقيقي والظاهر، ترك أثره على الصياغات الإمامية للعقيدة في ثلاثة أمور:

أولها: الفصل بين الإمامة الحقيقية والإمامة الفعلية. فالإمام الحقيقي وفق هذه النظرة هو الإمام المعين من الله حتى لو لم يمارس السلطة يوماً واحداً في حياته. هو إمام واجب الطاعة مطلقاً مهما كرر إعلانه عن اعتزاله الشأن العام وعدم تصديه لمسألة السلطة. بل لا يجب على الإمام، وفق هذا الفصل، السعي لتحقيق فعلية إمامته ورفع موانعها، فذلك تكليف المسلمين لا تكليفه، لأنهم مسؤولون عن رفع موانع الإمامة الفعلية، ويقع عليهم تولية الإمام وتمكينه وتفويض صلاحية الحكم المطلقة إليه.

ولما كانت الإمامة الحقيقية هي التي بعين الله لا بعين البشر، وجد علماء الإمامية صعوبة في التعامل مع الشأن العام وتصوير مشروعية أي فعل سياسي، طالما أن كل سلطة خارج سلطة الإمام المفترضة من الله هي سلطة جور واعتداء على مقام إلهي لا يد للبشر في تقريره. وقد استقر موقف الإمامية منذ زمن البويهيين على التعامل مع السلطة الفعلية لا بصفتها سلطة شرعية، بل بصفتها سلطة الأمر الواقع التي يتم التعامل معها لتأمين مصالح الطائفة ودفع المفاسد عنها. فتجد المرتضى مثلاً يجيز قبض هبات السلطة وتسلم مناصب فيها من دون إعانة السلطة على جورها أو الاعتراف بها سلطةً مشروعة[1].

بيد أن طول فترة الغيبة التي تجاوزت أكثر من ألف عام، رسخ مع الزمن سلوكاً إمامياً بعدم الاصطدام مع الواقع السياسي، واتخذ الفقه الإمامي سلوكاً أكثر واقعية وأقل مثالية من التفكير التأسيسي الأول. فظهرت قاعدة «الشرعيات للفقيه والعرفيات للسلطان»، وهي مقولة تفصل بين الديني والسياسي في عصر الغيبة، وتعتبر مجريات الشأن العام مجريات

---

(١) راجع: رسائل المرتضى، مصدر سابق، ج. ١، ص.٩٦.

غير دينية تسير بمقتضى الشروط الاجتماعية والبشرية. وقد تبلور هذا الفصل في التمييز بين الخلافة والإمامة واعتبارهما منفصلين عن بعضهما عن بعض وغير متلازمين. يقول آية الله الحائري الذي كان أحد مراجع إيران الكبار: «يرى الشيعة أن اشتغال الإمام بالخلافة الظاهرية ليس شرطاً للإمامة، ولا توجد جريمة أكبر من أن تقع المصالحة بين الإمام والخليفة بينما يقع الخلاف والنزاع بين أبناء الأمة... يجب الاقتداء بعلي وأولاده وإن أفضل طريقة لفض النزاع هو القول بأن الخليفة هو الأمين والحافظ لخزائن الأرض بينما الإمام هو المؤتمن على خزائن العلوم الإلهية والنبوية»[1].

الفصل بين الإمامة وبين السلطة السياسية كان ضرورياً لجهة إيجاد تفسير مُقنِع يسوغ إمامة جميع الأئمة الذين لم يتمكن أحد منهم ممارسة السلطة، ما عدا فترة حكم قصيرة لعلي. إذ إن الملازمة بين إمامة الأئمة والإمامة السياسية يعني أنها إمامة مع وقف التنفيذ ومعطلة، أما الفصل بينهما فيدل على إمامة وراء السلطة السياسية، ومستمرة مهما كانت أحوال السلطة والحكم. وهو ما عبر عنه الحائري بالقول إن «الإمام مؤتمن على خزائن العلوم الإلهية والنبوية» وليس «أميناً وحافظاً لخزائن الأرض». بيد أن هذا الفصل لا يستقيم، إلا بالفصل بين مفهوم الولاية نفسه والمجال السياسي، والقول بأن ولاية الأئمة هي ولاية دينية وأخلاقية، أي ولاية مكانة وقدوة، لا ولاية الطاعة والأمر الملزم. وهو فصل يماثل تخلية النبوة نفسها من الفعل السياسي الذي تعامل معه النبي في أكثر من مناسبة بصفته شأناً دنيوياً ترك أمر تدبيره إلى المجتمع لا شأناً غيبياً.

وقد تطور هذا الفهم إلى حد التنظير لمفهوم السلطة على قاعدة الديمقراطية الحديثة نسبياً والتأسيس لمشروعية سياسية تقوم على الدستور والتمثيل الشعبي. وهو تنظير عبَّر عنه كتاب النائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» أفضل تعبير.، وصرنا نلمس اتجاهات اجتهادية يجدر التأسيس عليها وهي الفصل بين الإمامة والخلافة وعدم التلازم بينهما، ووصل إلى ذروته ونضجه الكامل مع نظرية «ولاية الأمة على نفسها» للشيخ محمد مهدي شمس الدين. بيد

(١) راجع: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ابراهيم شتا، دار الأمير، بيروت ٢٠٠٢، ص. ١٠٧.

أن هذا المسار تعرض لانقطاعات ووهن وذبول بعد ظهور ولاية الفقيه المطلقة التي اعادت الربط الوثيق بين مشروعية أي فعل سياسي وولاية الإمام، الحاضر أو الغائب. أي استعادة المطابقة بين الولاية السياسية والولاية الدينية، وإحالة السلطة مجدداً حقاً غيبياً تتحصل بالاصطفاء أو التعيين.

ثانيها: الإيمان بقدرات استثنائية لدى الإمام، وصلاحيته في التصرف بمجريات الكون. ورغم ذلك فإن الإمام لا يوظفها لتغيير مجرى الأحداث حتى لو سلكت مسلكاً خطيراً ومضللاً، وليس عليه استعمالها لرد الأذى عن نفسه أو دفع الضرر المحتوم. بل تجد الإمام يستعملها في مناسبات متقطعة لا تتصل بأحداث التاريخ، ولا يشترط أن يكون لها أي تفسير أو مسوغ أو ارتباط بأية مناسبة، بل كانت تظهر على هيئة معجزات طوعية تصدر عن الإمام بشكل منفصل عن أي سياق بشري، لا تؤثر فيه ولا يؤثر فيها. لأنها ببساطة ليست من هذا التاريخ الذي نحياه، بل تنتمي إلى تاريخ حق متحرر من أية سببية نتوسل بها لتسيير شؤوننا وفهم ما يحيط بنا. الإمام وفق هذا الإيمان، في التاريخ وليس منه.

هذا الأمر تسبب باقتصار الكتابات التاريخية المبكرة عند الإمامية على سيرة الأئمة، بسبب أن كل ما هو خارج دائرة موالاتهم تافه لا يستحق العناية والقراءة والتدبر. فتاريخ الأئمة هو تاريخ الحق وتاريخ الخلاص المرتبط بهم والدائر في فلكهم، وكل ما عدا ذلك لا يستحق النظر والتدبر. ما أدى إلى تضخيم سيرة الأئمة وسردها بطريقة منفصلة عن سياقاتها التاريخية ونفي منطق الأثر والتأثير أو علاقة السببية بين نشاط كل إمام وظرفه الزماني والمكاني. كأننا أمام كائنات فوق بشرية وأحداث من خارج الأرض.

ولما كان تاريخ الأئمة تاريخاً حقاً، فإنه لا يُعرف من طريق الوثيقة التاريخية، بل من مصدر الحق نفسه، الذي تمثله الرواية على لسان «المعصومين» أفضل تمثيل. هذا أدى إلى ارتهان التاريخ للرواية، وهو حال الفكر الإسلامي كله. ما جعل أكثر المدونات التاريخية، في ظل الصراع المحموم على السلطة والسيادة الدينية، كُتبَ عقائد لا كتب تاريخ، دفاع لا تحقيقاً، إقناعاً لا تحليلاً وقراءة وكشفاً. وهي كتبٌ مهمتها حبك سردية تاريخية مطابقة

للمعتقد، وتأويل ما يقبل التأويل لمصلحته وحذف وإسقاط ما يعارضه تعارضاً مستقراً. فبدلاً من نقد وقائع التاريخ تمهيداً لتأملها وتدبرها واستخلاص حقائق ودلالات من سنخ الحدث التاريخي وطبيعته، وهو ما عبرنا عنه بالمعقولية التاريخية، سلك الاستدلال والتدوين التاريخي مسلكاً معاكساً، وهو الذهاب من النتيجة إلى المقدمات، أي البدء بعقائد وثوابت المذهب والبحث عن مقدمات منطقية تولدها، وإيجاد سند وسياق تاريخيين يؤيدانها. بذلك لا يعود المنطق صناعة بل يصبح اصطناعاً، ولا يعود التأريخ شهادة بل في أكثر أحواله شاهد زور.

ثالثها: التعالي بالمعتقد والحدة العالية في النظر إلى منكري إمامة الأئمة وصلت عند أكثر متقدمي الإمامية إلى حد التكفير[1]، أحدثا قطيعة شبه كاملة مع المكونات الإسلامية كافة. وهي قطيعة تعني في جانب منها عزلة عن المحيط، وانسداداً في سبل التواصل الممكنة بين الإمامية والواقع الإسلامي الأوسع. وهو أمر تجلى في ثلاثة جوانب:

أولها في مكونات النص الديني نفسه، حيث صار لكل مذهب لائحة ثقاته وصحاحه الروائية الخاصة به يستقي منها حقائقه وأحكامه الدينيتين. حيث نكاد نكون أمام أديان

---

(١) يقول صاحب الحدائق الناضرة المحقق البحراني: «المشهور في كلام أصحابنا المتقدمين هو الحكم بكفرهم ونصبهم ونجاستهم وهو المؤيد بالروايات الإمامية، قال الشيخ ابن نوبخت وهو من متقدمي أصحابنا في كتابه فص الياقوت: دافعوا النص كفرة عند جمهور أصحابنا ومن أصحابنا من يفسقهم. الخ. وقال العلامة الحلي في شرحه أما دافعوا النص على أمير المؤمنين (ع) بالإمامة فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم لأن النص معلوم بالتواتر من دين محمد (ص) فيكون ضرورياً أي معلوماً من دينه ضرورة فجاحده يكون كافراً كمن يجحد وجوب الصلاة وصوم شهر رمضان. وقال المفيد في المقنعة: ولا يجوز لأحد من أهل الإيمان أن يغسل مخالفاً للحق في الولاية ولا يصلي عليه. وقال الشيخ (الطوسي) في التهذيب بعد نقل عبارة المقنعة: الوجه فيه أن المخالف لأهل الحق كافر فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار إلا ما خرج بالدليل. وقال ابن إدريس في السرائر بعد أن اختار مذهب المفيد في عدم جواز الصلاة على المخالف ما لفظه: وهو أظهر ويعضده القرآن وهو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ... ﴾ يعني الكفار، والمخالف لأهل الحق كافر بلا خلاف بيننا». راجع: المحقق البحراني، الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج. ٥، ص. ١٧٥.

متعددة لا مذاهب، بحكم أن الخلاف بينها لم يعد في تأويل النص الديني، بل في وثائق الدين وحقائقه الجوهرية[1].

ثانيها في المحاجّات الكلامية التي ضيقت الملازمة بين الضرورة العقلية والإسلام وفق مقولة أن «الإسلام دين الفطرة»، إلى الملازمة الحصرية بين العقل والمعتقد الإمامي بصفته الإسلام الحقيقي. فبات كل نشاط خارج الإمامة، بالإضافة إلى كونه ضلالاً، جهلاً أيضاً. وهو سلوك لا يقتصر على الإمامية، بل هو سمة من سمات السجال الديني- السياسي المحموم في القرن الخامس الهجري على الأحقية، الذي حول الاختلاف الطبيعي داخل الدين الواحد إلى اختلاف حق وباطل، ضلال وهداية.

ثالثها في بناء الحواجز النفسية والاجتماعية بين الجماعة الإمامية والجماعات الأخرى[2]. وعلى الرغم من سلوك علماء الإمامية المتأخرين موقفاً أقل حدة تجاه مخالفي المذهب الإمامي، بالقياس إلى الفقهاء المتقدمين مثلما تبين معنا، حيث يذهب أكثرهم إلى إسلامهم وطهارتهم، وتمييزهم من النواصب. إلا أن المزاج الفقهي الإمامي، بحكم كثرة الروايات الذامة لغير الإمامية، السنة على وجه الخصوص، والتي صدرت في زمن سياسي ومذهبي محموم، ظل أميل إلى رسم الفواصل والتمايز بين الإمامية وغيرهم، لا على المستوى الديني والعقائدي فحسب، بل على الصعيد الاجتماعي ومستوى المسائل الحياتية، من قبيل عدم تحبيذ صرف الصدقة أو الزكاة أو الخمس على غير الإمامي مع

(١) يرى الفيلسوف اللاهوتي بول تيليتش أن الخلاف بين الكاثوليكية والبروتستانتية ليس خلافاً بين فرقتين أو مذهبين داخل الدين الواحد، بل هو خلاف بين دينين، على أساس أن الاختلاف بينهما بات جذرياً، لا يتعلق بالفروع التفصيلية بل بالأصول الكلية التي تحدد وتصور العلاقة مع الله. إذ إن التباين بين الاتجاهين في رؤية ومعتقد العلاقة مع الله، ولّد تبايناً عمودياً بينهما، جعل كلاً منهما ديناً مختلفاً عن الآخر، على الرغم من وحدة الوثيقة التاريخية والتشابه في العديد من بنود الاعتقاد. راجع: Paul Tillitch, *History of Christian Thought,* Simon and Schuster, New York 1968, pp. 227.

(٢) قال الصدوق في الهداية: «خالطوا الناس بالبرانية، وخالفوهم بالجوانية.. والرياء مع المنافق في داره عبادة». الهداية، مصدر سابق، ص. ٤٩.

تحريم البعض لذلك، وكراهة الصلاة عليه، وكراهة الزواج من غير الإمامي أو الإمامية، وعدم صحة الصلاة خلف غير الإمامي من المسلمين، وعدم الأخذ بشهادته في المحاكم، وأن الأصل هو فسق غير الإمامي لا عدالته ووثاقته[1].

***

بقدر ما تتعالى العقيدة على الزمن، فإنها تحجب معاني ورهانات أخرى، بل تحجب موضوع العقيدة نفسه، بعد أن تخنق ظهوراته المتعددة ووجوهه المحتملة والممكنة. فالعقيدة تنزيلٌ وإلغاءٌ: هي تنزيلٌ مصطنع لرهانٍ تاريخي جزئي وخاص منزلة اللازمني، والجائز منزلة

(١) من الأمثلة على ذلك: قال الشهيد الثاني: «والمنافق وهو هنا المخالف مطلقاً يقتصر في الصلاة عليه على أربع تكبيرات». (الشهيد الثاني، شرح اللمعة الدمشقية، منشورات جامعة النجف، ١٩٦٥، ج.١، ص. ٤٢٩.) وقال الشهيد الأول في الذكرى: «إذا اضطر إلى الصلاة خلف المخالف يظهر المتابعة ولا يسجد السجود الحقيقي» (الشهيد الأول، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت، قم ١٩٩٧، ج. ٤، ص. ٤٧.) ويقول البروجردي: «وقد تقدم في غير واحد من أحاديث باب وجوب وضع الزكاة في أهل الولاية وعدم جواز صرفها في غيرهم.. فراجع فإن فيها ما ينهى عن الصدقة على المخالف والناصب». (السيد البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، مطبعة مهر، قم ١٩٧٦، ج. ٨، ص. ٣٩٦). ويقول المحقق الحلي: «كل مخالف في شيء من أصول الاعتقاد ترد شهادته سواء استند في ذلك إلى التقليد أو إلى الاجتهاد.» (المحقق الحلي، شرائع الإسلام، مطبعة أمير، قم ١٩٨٨، ج. ٤، ص. ٩١٢.) ويقول المحقق البحراني: «فإنا نقول إن قبول شهادة المخالف مخالف للأدلة الشرعية كتاباً وسنة الدالة على عدم قبول شهادة الفاسق والظالم وأي فسق وظلم أظهر من الخروج من الإيمان والإصرار على ذلك الاعتقاد الفاسد المترتب عليه ما لا يخفى من المفاسد». (الحدائق الناضرة، مصدر سابق، ج. ١٠، ص. ٤٢.) وقال ابن إدريس في السرائر بعد أن اختار مذهب المفيد في عدم جواز الصلاة على المخالف ما لفظه: وهو أظهر ويعضده القرآن وهو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾. (راجع: المحقق البحراني، الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج. ٥، ص. ١٧٥.) ويقول الشيخ الجوهري: «ولعله (أستاذه) أشار بذلك إلى ما في النكاح من عدم تجويز المخالف المؤمنة مخافة على دينها فلا يكون كفواً لها ولكنه كما ترى لا يصلح بمجرد ذلك للخروج عن مقتضى العمومات جنساً ونوعاً، وإن كان الاحتياط مع إمكانه لا ينبغي تركه (بعدم التزويج)». (الشيخ الجواهري، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، ج. ٢٢، ص. ٣٣٨.)

الحتمي، والمحتمل منزلة اليقين. وهي إلغاءٌ لوجوه موضوعها المتعددة ودلالاته المحتملة ورهانات وأفاق أزمنة أخرى. هذا يجعل العقيدة شكلاً من أشكال التمويه بأزلية حقائقها، والتقنيع في إخفاء أصلها التاريخي وظرفها الآني الذي ولدت فيه، لتوهم متلقيها المتأخرين عن زمانها، تعاليها على أية مشروطية تاريخية، وتفرض عليهم الخروج من آفاق أزمنتهم وتلبس ذهنية ومشاعر أزمنة أخرى في فهم حقائق تاريخهم ودينهم.

استطاعت فترة المذهب التأسيسية، تأمين استمرارية واثقة للإمامية، لكنها في الوقت نفسه تسببت بأمرين:

أولهما: أنها فرضت رهانات زمانها على كل الأزمنة، وقدمت نفسها بصفتها حقائق متعالية وفوق زمنية، لادعائها القيام على ضرورة عقلية هي في حقيقتها ارتكاز ثقافي-أنثربولوجي، أي ارتكاز في رؤية إنسان ذلك الزمن لنفسه وطبيعته وحقائق اجتماعه. ما يجعلها نتاج فضاء تفكير خاص وتنتمي إلى أفق تاريخي محدود، استطاعت تمويه أزليتها وتقنيع ظرفيتها.

ثانيها: أنها فرضت آحادية معنى للتشيع، وغلَّبت دلالة خاصة على دلالات أخرى محتملة، وطمست أكثر صور التشيع، وتعاملت مع وقائعها التاريخية بانتقائية. هذا فضلاً عن التسبب بارتباك جلي في فهم شخص الأئمة وأدوارهم.

بهذا فإن التأسيس الأصلي يملي إكراهاً مضاعفاً: إكراهاً على متلقي ظاهرة التشيع الإمامي بفرض رهانات ليست من زمانه، وإكراهاً على الإرث الإمامي بتأبيد فهم آحادي حوله وحجب احتمالات فهم أخرى، ما يجعلنا نتلقى التشيع بالواسطة لا مباشرة، بالتلقين لا بالقراءة، بالاتباع لا بالفهم.

هذا يعني أننا أمام انسداد فرضه رهان تاريخي خاص، وذهنية تأسيسية وصلت إلى ذروة إشباعها، آن أوان: النظر في رهانات أخرى لا يزال الاعتقاد الحالي يتعامل معها تعامل المستحيل التفكير فيه والممتنع على التداول، والتفكير من جديد بمنطلقات تأسيسية وضوابط منهجية ليس في تنقية الإرث الروائي فحسب، بل في طريقة فهمه وتأويله. فالتشيع

آخر أمره ليس في ما يُظهِرُ نفسه لنا، بل في الطريقة التي نتلقاه بها أيضاً. هو ظهور وفهم معاً، معرفة بالأئمة ومعرفة بأنفسنا ايضاً.

كان أهم نقاط الخلل المنهجية في بناء صرح الإمامية المعرفي هو التعامل مع التشيع بصفته حالة ثابتة وعلى وتيرة حضور واحدة في التاريخ. وهو أمر غيب الكثير من أبعادها، وحولها إلى ظاهرة منعزلة ومعلقة في الهواء، لأن حقائقها حقائق وراء هذا التاريخ «الزائل والعرضي والوهمي»، يكون الطريق إلى إثباتها وفهمها افتراض تعاليها على الزمن وتنزيهها عن كل محدودية وصيرورة تاريخيتين.

كان من آثار هذا المنهج هو الفصل بين الظاهرة الشيعية وتاريخها، وإيجاد عازل بينهما يمنع الأثر والتأثير بينهما، بحكم تعاليها على أحداث تاريخها، ما خلق اغتراباً بينها وبين حقائقها، امتنع معه تفسيرها بحسب ظهوراتها التاريخية بل يفسرها سر غامض يقف وراءها، يفصح عن نفسه حيناً ويتركنا حيارى ومرتبكين حيناً آخر.

إذا كانت معرفة الله عند الطوسي تتم بالنظر والاستدلال، أي توسيط جملة علوم والتركيب بينها للوصول إلى هذه المعرفة، فإن الاعتقادات بالإمامة وكل ما يتفرع عنها ليست بأعلى قدر من معرفة الله. ما يعني أنها أيضاً حصيلة نظر واستدلال، وكل ما كان كذلك يبقى في كل نتائجه خاضعاً لهما، ويقبل إعادة النظر والتفكير فيه من جديد. بخاصة مع تطور نوعي في المعارف وارتقاء طرق الاستدلال وظهور أدوات تحليل ونقد غير مسبوقة في حقول التاريخ والنفس والاجتماع والتأويل، إضافة إلى تغير أدوات ومنطلقات التفكر الفلسفي، وتحول جذري في مفهوم العقل نفسه، الذي لم يعد فطرة أو كائناً مخلوقاً على هيئة مخصوصة أرادها الله، بل كائناً محضاً يتأمل ذاته بذاته.

التغير في أدوات النظر تستدعي التغير في نتائج النظر السابق، والعمل على توليد معارف جديدة. وهي علوم قلبت المنهج رأساً على عقب بعد هيغل ومنذ فيورباخ، مروراً بهوسرل ووصولاً إلى هيدغر، من اعتبار الواقع من تبعات الفكرة، إلى إلحاق الفكرة بظهورات الواقع. وهو منهج ينزِّلُ الاعتقادات حول شيء معين منزلة الفرضية التي تكتسب صلاحيتها المعرفية من مقدار ملاءمتها لظهورات هذا الشيء ووقائعه لا العكس. هذا هو

بداية الطريق لمصالحة النص مع التاريخ، والإمامية مع المجال الإنساني الواسع، فلا تعود الظاهرة الشيعية وفق هذا المنهج لائحة معتقدات بل حقل اكتشاف إنساني لم تبدأ مغامرة استجلائه بعد.

ستبقى الظاهرة الشيعية هي نفسها في التاريخ. الذي تغير هو المنهج الذي يخرج الظاهرة الشيعية من غموضها وخفائها، والذي استجد هو الراهانات المعاصرة التي تقف وراء أي بحث ونظر وتكشف عما تعنيه هذه الظاهرة لنا وللعالم.

يهـدف هذا الكتاب إلى تعرُّف ظاهرة التشيّع في حضورها وظهورها التاريخـي، لا الوقـوف على سرهـا المضمر أو النيّـات الخفية التي تقف وراءها، في محاولة لتفسيرها وفهمها لا لتقريظها والتعالي بها أو اتهامها وإسقاطهـا. فهنالـك وراء ما تحملـه من ادعاءات واتهامـات وتفاعلات معاصرة، جنينية تاريخية لها، وسياقات لنشوئها ونموها واستقرارها.

فالتشيّع ليس أمراً طارئاً على تاريخ المسلمين، وغريباً عن علاقاتهم الاجتماعيـة، وتفاعلاتهـم الفكريـة والثقافيـة، وليسـ أيضـاً مجموعة معتقـدات ظهـرت دفعة واحـدة منذ أول أمرهـا، أو حقيقـة ملقاة علينا مـن خارج التاريخ، بل هو مُنتَج إسلامـي، ظهر ونما واستقرّ داخل سياق تفاعلـي بيـن المكونـات الإسلامية المتعـددة. وفرض وضعـه السياسي اتخاذ هيئة اجتماع وتكوين عقائدي خاصين، من دون أن يفارق الأرضية المشتركة الرافعة لكل المذاهب والتيارات الإسلامية الأخرى.

كان التشيّع ولا يزال من التاريخ وفي التاريخ، وهو يستمر ويتحول به.

د. وجيه قانصو

- **أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.**

- **من مؤلفاته:**

- التعددية الدينية في فلسفة جون هيك.

- أئمة أهل البيت والسياسة.

- النص الديني في الإسلام.

- جدل الحرية والعدالة في الفكر الإسلامي المبكر.

ISBN-13: 978-614-432-659-6

